شرح مواقف

قيل استعمال السبع في مقام المعرفة يكون مجازا والتعريف يجب ان يحترز فيه عن الالفاظ المجازية لا نقل اتفق الحكماء على جواز صحة تعريف الاشياء بالحدود الناقصة والرسوم مع ان دلالتهما على الماهية بالالتزام لانا نقول المجاز انما يتحقق بقصد المتكلم والتحديد والراسم لا يقصدان بالحد والرسم الماهية والا لكان باطلا وانما يقصدان ما يميز الماهية عما عداه والتميز هو المدلول بالحقيقة للحد الناقص والرسم فلا يكون هناك تجوز قال الشارح لقائل ان يقول انسياغ مجعولية الماهية مستلزم لامتناع مجعولية الموجودية فلان الموجودية الماهية مع التشخص ... ماهية وفيه نظر ايضا وجه النظر انه لا يلزم من عدم مجعولية الماهية مجعولية عدمها منضمة الى التشخص ولقائل ان يقول كل ما ينضم الى الماهية فله ماهية فاذا لم يكن ماهية مجعولة لم يكن ضمنه مجعولا ويلزم نفي المجعولية بالكلية قلت ذكر ان التشخص الذي ينضم الى الماهية يجعلها جزئية جزئي ليس له ماهية كلية فيندفع السؤال وانما النزاع في وجود الجزئيات التي تمتنع فرض الشركة فيها من غير ان يتكلم في ان الجزئية لو ... وليس هي المجعولة دون الماهيات المطلقة ومجعوليتها في ضمن الجزئيات تبعا لها غير محل النزاع وهذا كما يقال ان الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج مع الاتفاق على انه موجود في ضمن الجزئيات تبعا لها فان المنفي هو الوجود بالاستقلال فكذا هنا المنفي هو المجعولية بالاستقلال واما المجعولية تبعا فكحركة الساكن في السفينة تبعا لحركتها لا تنافي سكونه

للاستاذ خضر شاه ع

اعلم ان الارض سبع اقاليم منسوبة على عدد الكواكب السبعة السيارة
فالاول منها الى زحل وهو بلاد الهند ... والثاني الى المشتري وهو بلاد الصين
والثالث الى المريخ وهو بلاد الترك والرابع الى الشمس وهو بلاد خراسان
والخامس الى الزهرة وهو بلاد العجم ما وراء النهر والسادس الى
عطارد وهو بلاد الروم والسابع الى القمر وهو بلاد الصقالبة منه

[illegible]
[illegible]
[illegible]

دخل في ملك ... من الله والمن الالهي
انا الفقير الحقير مصطفى

RAĞIP P.
Ka. N.
792

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP P... MÜZ...
Sayı: 6...

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ هـ كفى عبده

٨٠٠ ٧٨٨
٤١

راغب پاشا كتبخانه سي

عدد ... VAL

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شانه
امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان
الجلي برهانه حجته القطعية التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجليها بصائر
اولي الابصار وتشاهدها اسرار يضيق عن تصورها نطاق الافكار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته
شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل جوده وقوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء واعادة وابداء الشامل
طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكر مما اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات هي
افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات في العدد
كما ورد في الاثر ان الارض ايضا سبع طبقات في كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تأول تارة
بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره
يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان
على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم وتسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري
الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واكملهم جعلهم املاء في نسخة الاصل وآلة شاذ بل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم
الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى اكتساب النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم
يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل ملكة الاستحضار متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن
المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس لاطفة بحيث
تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره
الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يحصل لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف
عليه وكلمة ثم ههنا على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته
واطوارها في قوله لينذر بهم اي التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمل من مباحث الاثبات والاستدلال عليها
بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول
لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار فيقوم قائم بنفسه مقوم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا
حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك فيها والا لاختل النظام المشاهد في
العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره صمد سيد يقصد
في الحوائج من صمده يصمده اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف
بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اي عظم قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال في الذات
والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء لما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سبق
من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه
اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه

قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها
على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق والانشاء يفعل كذا الى هنا
يفعل ما يريد جميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزا ما ينافي الالوهية تفرد
بمتقنات الافعال اي بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على تفرد
تنبيها على انه استيناف بل على اتصافه بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله صنع الله الذي
اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه الحسنى تنبئ عن اتصافه بالكمالات والتنزه عن النقائص ازلي
هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ ابدي فانهما
يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي
كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق
وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء وهو العدم الطاري على الوجود اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما ذكره بما
بين صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال المناسبة لها يحيي ويميت يبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدي ويعيد
وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الافعال كما زعمت المعتزلة اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد
بحكمته لا مانع لمشيته لارادته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله
بغيره وثبوت علة الفعل يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله لانها تشتمل على حكم
ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى العقائد
الذي يتبع القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي يتعرض
كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان
البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا تحري الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان
الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المحقق والرسول من معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله
كيوشع مثلا مصدقا اياهم اي الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى
النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من
بهر القمر اي اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم بتكميل القوا الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء
وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ويأمرهم بمعرفته وعبادته وتعظيمه باثبات الكمالات
الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة
بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجج
فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل
ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا ورتبة واشرفهم
واعظمهم برهانا شرعا هدى به في ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث
المشهور وازكاهم منبتا مكانا او طيبهم منبتا موضع نباتا واكرمهم محتدا مكانا اقامه من حتد بالمكان يحتد اقام
والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماحتها وحسن

الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس فقد طردوا عنها بقوله فلا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا و
اطيبها واحبها الى الرسول عم لقوله عم ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله لقوله عم انك لخير ارض الله واحب ارض
الله الى الله واقومهم دينا واعلاهم ملة الدين والملة يتحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع لها
تسمى دينا ومن حيث تجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعلى لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود و
عن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعين
العفو او القصاص الى غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اى اصوبهم
قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عم
اشدهم واقواهم في العصمة لان الله اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بالخير واكرمهم خلقة عليه وعلمه كما يشهد به سيرته لمن تتبعها
واعزهم نصرة فانه عم نصر بالرعب مسيرة شهر قال الله وينصرك الله نصرا عزيزا اى بالغا في العزة والغلبة سيد البشر كما اشتهر ان بالحجر
المبعوث الى الاسود والاحمر اى العرب والعجم وقيل الى الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته اى
قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابى القاسم محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب بن هاشم كنى عم بابى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر
في مبالغة مباشرة التقسيم وانزل معه عطف على ختمهم واشاره الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته لانه الباقي على وجه كل زمان والوارد على
كل لسان بكل مكان كتابا عربيا اشار الى ظاهر اعجازه او مظهر الاحكام من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم
عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا كرر تمام ضبطا
جامعا لمنافع لا تحصى قرانا مقروا قد مر ان كلامه من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور
ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروءا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن
بالقدم ثم صرح بما يدل على انه من العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة
لكن متعلقها اعني المحفوظ المقروء المكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف
مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في الآلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابى الحسن الاشعرى من ان
القديم معنى قائم بذاته قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل
اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه
الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من ياتى شيئا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق
اليه نسخ اى لا ينتهى حكمه بعده عم وذلك لانقطاع الوحى بعده وتقرر احكامه الى يوم القيامة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلامه عن مواضعها
كما فعلت اليهود بكلم التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل
من قوله لعيسى من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما تطرق الى القران تحريف اصلا لقوله انا له لحافظون وفي ايراد هذا اشارة
الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعنهم كيلا تفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفي اصحابه لنجب اكرمهم واتقاهم يعنى ابا بكر رضى الله عنه الذى
قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة الاجماع واحقهم بخلافته
وادل على انه عم قد جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين باحكامها وتمهيد بسطها ووطائها ذلك تصلبه في دفع مانعي
الزكوة معللين بان صلوته عم كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد تعالى شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق

الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة
الخلل وقام بامر الامة ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرا المفاسد دفعها الاوهم
واخراهم وكفاهم في دفع المفاسد قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى وتتبع
اثره وهو تحرك الشيء ماتلى من رسم النبى والتزم وتيرته طريقته فجبر واقهر واعتاق الجبابرة جمع العاتق هو المتجاوز الحد وجمع الجبار
وهو الذى يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس
حتى اضاؤا بدينه الآفاق فاشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف والعلوم الاعتقادات
الحقة وبمحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء
وهى الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهى التردد بين الحق
والباطل والضلالة وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافى تماثل سابق بلائه سابق مشقته
وعنائه في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهى تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله
نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه ونصر وآوى
في مكانه وسلم عليه وعلى اله واصحابه تسليما كثيرا وبعد فهذا شرح سالف الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع
يعنى ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بمنوعه المسمى كمالا اول على الاطلاق انما هو حصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه
يسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تختص بالنوع غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى آثار
آثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة فتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالقضاء بالسيف وغير ذلك فزيادة ذلك المذكور اعنى
الكمال الثانى ونقصانه يفضل بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعتد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال
تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد احدهم سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل
الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل نوعياتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان يشارك
لسائر الاجسام في الحصول في الحيز والمكان والفضاء الخالى عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات
العجم في حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه وغير ذلك من الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان
بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان وانما يتميز الانسان عن غيره من الامور المشاركة اياه فيما ذكرنا بما اعطى
من القوة النطقية التى هى كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التى يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل
اى المستعد له لادراك المعقولات في العلوم الضرورية اى ما يحصل له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من
المشاركات والمباينات والملكة للنظر والاستدلال يرقيه بذلك في درجات الكمال وعليها بما امكن واستحال فاذا كان
الاشرف الاعلى انما هو تعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال
الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى له لا كمال له كمعرفته والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة
بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك اى فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق اهل العلم زبرا فرقا وتقطعوا اى تقسموا امرهم بينهم زبرا
هو بفتح الباء جمع زبرة وهى القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى تحزبوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا
مختلفة وكتبا متفاوتة داير امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب
واصول متنابذة الوذق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل حالهم في الترقى الى مراتبها الى ان قال
ابن عباس رضى الله عنه في درجاتهم انها خمس مائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج مسيرة خمس مائة عام والمراد تصوير الكثرة

لا الحصر في هذه العدة وقال بعض الاكابر الايمة واخبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر
المشهور والحديث المأثور المروي من آثرت الحديث لفاذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله تعالى اي
يريد الرسول عم باختلاف امته اختلاف همهم في العلوم بقول في ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله
فهمة نحو اجرى في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخرى في الكلام لحفظ العقايد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم
للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام في المعاش المعين
لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا اولما كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة
بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم بهذا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنفعة واعلاها
فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجلاها عائدة واحراها اي اجدرها بعقد الهمة بها والقاء النشر اشر عليها بقال القى عليه شراشره
اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة واذاب النفس تعبا بها فيها وتعويدها بها وصرف
الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام وترك الاعراض
لقولا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من
عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف
منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية فلولا ثبوت
الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان
وذلك الايمان هو السبب للهدى في النجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء
واني في زمانا هذا قد اتخذ ظهريا اي امر منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبه عند الاكثر شيئا فريا عجيبا بديعا وقيل
مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا القليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل مما فعلان و
المعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير التفات الى دراية ورواية
في دراية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق
واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن ولم ار فيها ما فيه شفاء العليل بامراض الاهواء و
في الارواء او رواء اي ري اوارواء لغليل حرارة العطش بفقد المطالب الاعتقادية والشوق البهاء في الصحاح ان الري
بالمد والفتح هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن بما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال الجملة
حالية اعني قوله والهمم قاصرة مأولة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من
قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي انتفى حصول الشفاء والارواء من تلك الكتب في كل زمان
لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان الاشتفاء اقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف
عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله مختصر انها قاصر عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولا لها
مع الاهتمام بما فيها من الاسهاب الممل منه يثبت للافهام في الوصول الى حقايق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر
احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها
عنها ولكنه قنع من دلايله بالاقناع بما يفيد الظن والتقنيع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلائل لكن لم يلحظ المقاصد ينظر
اليها بموخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوايف من الناس
واستقروا عليها الاقوال التي صدرت عن قبله والتصرف بالرفع عطفا على نقل في وجوه الاستدلال بكثير السؤال والجواب

من درجة التقليد

ولا يبالي الى ما آل الى اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها خبرة ومنهم من يلفق ويجمع
ويضم مغالط كتب بها يغلط فيها الترويج رائه ولا يدري ان النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار
منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رأيه اي اوله بلا امعان تامل ويبني عليها مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض
تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى القصد بالاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط في العبارات والتكرار في
المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متلاطم الامواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم حاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والقار
والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل هو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار
الى وجه النسبة في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف ان ما اخذه
اغث سمين وسخيف اي رقيق ركيك في الفاظه ما وجد ام متين اي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا لي على تاليف الكتاب اشار اليه بقوله
فحداني ساقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق ارب حاجة الى ان كتبت
بهذا الشأن بمعنى الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اوردت فيه لب الالباب
خلاصة العقول ومن ثبت فيه الغرر من اللباب ولم آل اي لم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب
الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تتمايل في مشيها كالمتبختر تيل بجمالها اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا
كالذي خلدت به محامد الكشف سوانه قد تحققت في النقد والتزييف للدلائل والهدم والتزييف اي الاحكام للمقاصد علما تكون هي
ينابيع التحقيق وفقر تهدي اي مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والتينبوع عين
الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها لها بها وعلى قرية الانجاع ايضا وانا الظر في الموارد
مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر الخارج وانا تامل في المخارج قبل ان اضع قدمي
في المداخل ثم ارجع القهقري اي الرجوع الى خلف اتامل فيما قدمت بل فيه من قصور فازيله واتدارج البصر كرة بعد اخرى
هل ارى من فطور اي شق فاسده واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل
ذلك حافظا للاوضاع التي ينبغي ان يحافظ عليها راموا مشيرا بالجاز العبارة متبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز والاشباع
ولقد بالغت في تحريره وتنقيح طالبه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين
بحسنه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا خلل اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره واواخره
ورواده اوائله واواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثهن لم يمسهن من قبلهن انس ولا جان
وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل اي اديره واردد قداحي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر واوامر نفسي
من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه باراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى
عن القبيح بمن اصدق فاني مع تعدد خاطبيها من الخطبة بالكسر من جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها
وقوله في كفو متعلق باجيل ما عطف عليه ازفها اليه يقال زفت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها
ويغلي مهرها بكثرة موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يغز الدين فيها بالسيف والسنان وبهو
مستطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الوداد وفيه اشارة الى اسم الكتاب يبصره فيها بالحجة
والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة فان السيف القاضب القاطع لو لم يمضه الحجة حدة كما قيل مخراق لاعب وهو منديل
يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين
اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي لا يحاذي ولا يقابل باحد هو غني من ان يبالي بغيره ويغافره اجل من ان يباهى

وبه حرز المفاخر اذ اجل من متعلق المباهات اى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا او ذو اعظم من ملك
البلاد وساسها اى حفظها وضبط العباد وسادها بالتمييز عن الشبه فى اعظم واعلاهم منزلا او مكانا وانداهم براحة بنانا يقال
فلان ندى الكف اى كان سخيا واشجعهم جنانا هو بالكسر رواع القلب لفظا اضطرب وفلان رابط الجأش اى يربط نفسه
عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا يقال روعته فارتاع اى افزعته ففزع والسطع
ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة
واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفيع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقيته
توجه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان زمان نازعت فارقت الانتكاس الانقلاب على قيها
وجدد مكارم الشريعة الفضائل التى دعى اليها الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان افيد وقد آذنت اعلت بالاندراس
بالانمحاء المحو زمالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحاق لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار
متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى لان فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلق
لسان وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم
ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب بما خوله الايقاظ ذكرا جميلا فى هذه الدار واجرا جزيلا
فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير ورتبت الكتاب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب
تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات او لا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة
وهو الموقف الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى الاعراض
او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب تعالى اما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف
السادس فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات والوجه فى التقديم والتأخير ان المقدمات
يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات
واما تقديم العرض على الجوهر فانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كالاستدلال باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام
وبقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان
وجود العرض متوقف على وجوده.

الموقف الاول فى المقدمات وفيه مراصد ستة

المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه فى هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه
لا بد منه عقلا بل اراد الوجوب العرفى الذى مرجعه اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول
تعريفه اى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله انما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فى طلبه فانه لو لم يتصوره بتعريفه سواء
كان حدا لمفهومه او رسما له فقد احاط بجميع اجماله باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره
فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فكان من ركب متن عمياء اى الناقة التى لا تبصر بل الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء
وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شىء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر
معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع
الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم اعنى التصديق مطلقا
ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به الثانى انه عبر بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة
الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصحب هذا العلم دون العلم القوى اى

منها صور الدلائل فقط دون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص
له باثبات العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص بها دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه
تلك القدرة دائما على جميع العقائد بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات
بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد
على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه
ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك
فى بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية
دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات
بناء على قصد التعميم ولم يرد بالغير الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها لما اثبتت عليه العقائد مرة لم يبق اقتدار على اثباتها
قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال
علم معلوم يقتدر معه الى آخره والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من
الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى قادر عالم سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون
علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون
علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها بالتهيؤ
التام لها اعنى ان يكون عنده ما يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تتزايد فى
نفسها فلا تتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد
عليه السلام صوابا كانت او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه فى اعتقاده وما يتمسك به فى اثباته لا نخرجه عن علماء الكلام ولا نخرج
علمه الذى يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام الثانى فى موضوعه المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد تحصيله وانما وجب
تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليتميز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز لانه اى بالموضوع تتمايز العلوم فى انفسها
بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية فى قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك
الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة
فتصدى لذلك الاوائل فتتبعوا الاحوال الاعراض الذاتية المتعلقة بشىء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا
به سواء كان فى ذاتى او عرضى على واحد او على واحدة وجعلوا ذلك الشىء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات
مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة فى موضوع علما منفردا ممتازا فى نفسه عن طائفة اخرى متشاركة
فى موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة فى انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة فى علومهم وهو امر استحسانى اذ لا مانع
عقلا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة فى موضوع واحد سواء كانت متناسبة
من وجه آخر اولا علما واحدا ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم
بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع فى
التعريف كما فى تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اى موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا
او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام
واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما

في اعتقاد كون صفاته مستندة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات مسائل هو المعلوم المتناول للموجود
والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليه تعلق به اثباتها
تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم
من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص
منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا لتجويز ما عنه مالم يعتد
به لكونه مباينا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه
بحيث ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن
قدرته لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع علم الكلام ذات الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد
وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة
من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام
وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها اي عن غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض
اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهر ان لا تخلو
والاعراض لا تستقل الانتقال وذلك المبحث اي احوالها من هذا العلم على سبيل المبدأ لانها على انها من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال
موضوعه لانا نقول ليس ذلك المبحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادئ المطلقة المستغنية بالكلية عن البيان
فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة
في جواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه لا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة
اخرى كما سياتي اوفي علم آخر اي وان بين في علم آخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادئه هذا خلف لانا لا نجوز ان
يبين مبادئه في علم آخر اعلى غير شرعي اذ لا احتياج لرئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي ولا نرى ثبوت علم شرعي
اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا وللقائل ان يقول ان مبادئ العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلته العلم الادنى فالازم على ذلك
التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادئ الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول
الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب
المباين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا
لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور اصلا
واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد
منها فهو جزء حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان
يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم انه لو كان موضوع الكلام ذاته تعالى لما كان اثبات الصانع مبينا بذاته فلا
يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا
دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان باطلان كون اثباته بينا بذاته وكونه مبينا
في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز بيان ان
يكون ذاته مسلما لا بينة في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان

بان اثباته هو المقصد الاعلى في هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية محتاجا في اثباته الى علم غير شرعي بل احتياجه
الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حاله في اثباته
قلت هو بين بذاته غير محتاج الى بيان كالثانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني ببينتهما سوى حملهما على غيرهما
الحا بانقد بروقيل هو موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام
ويمتاز الكلام عن الالهي لمث ذكر ليتبين ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار هو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون
الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه
عن احوال امور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة ام لا كالنظر والدليل
فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر
فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود الذهني فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم
الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما توضع من حيث انها
موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية لان المسائل الباطلة خارجة عن
قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وهذا العذر
يكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يميز العلم اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة
يدعي ذلك اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب علم الكلام مسائل
من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه جسما دون القائلين باتصافه بصفات
الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك
المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما يستند اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون
الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما تراه جعلت قيدا اتجه ان تلك الحيثية
لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على ما عكس ما ترى في حيثية المعلوم المقصد الثالث فائدته وانما وجب معرفة
فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه وذلك لظهوره
لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن
موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا ولزوله عطف على دفعا رغبة فيه لما كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته
التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص
في قوته النظرية هو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص
العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا العلماء منكم الثاني بالنظر الى تكميل الغير
ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تشنيع
المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد
الدين وهي عقائده عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداه منها
فانه اساسها واليه يئول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم
تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير اساس ولما سئل عما هو فيه

لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات
المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص في قوته العملية هو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد
بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال لان بها اى بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله اى والفائدة التي بعدها ما ذكر من الامور الخمسة ومنتهاها هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى
الاغراض وغاية الغايات **المقصد الرابع** في مرتبته اى شرفه وانما وجب تعلم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليوفى
قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واتقانه لما عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه
اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها فيثبت اول الشرف المعلومات التي هى مباحث ذاته وصفاته وافعاله
ولا شك انه لما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية هى شرف ايضا وغايته اعنى تلك
السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجلها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها وحقية القضايا العارضة
لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تاييدت تلك الدلائل بالنقل وهى اى شهادة العقل لها بصحتها مع تاييدها بالنقل
هى الغاية في الوثاقة لانه لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فانها تخالف
النقل اذ يابى شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لا من صريحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة
في شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته هى جهات شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوزها جهات الشرف هذه التي ذكرناها
واما كون مسائل العلم اقوى فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو اى الكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف
المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في اكثر من النسخ في مسائله
وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
فيتنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال التي هى المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه حقيقة
ومبادى اما تصورية واما تصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة احتياجه اليها واما موضوعه
فجزء ثالث منه فعند المتاخرين الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا من مقدمات الشروع فراجع الى الاتفاق وانيته
اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهى اى المسائل
كل حكم نظرى يحصل المسند نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادى التصورية ووصف الحكم
بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسائل قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان
لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى ما سمعت كانه قال من الاحكام النظرية لمعلوم هو ان ذلك الحكم النظرى من
العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو ان الكلام العلم الاعلى اذ تنتهى اليه العلوم الشرعية
كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادى تبين في علم آخر سواء كان شرعيا او غير شرعى وذلك ان علماء الاسلام
قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل
به الى اعلاء كلمته الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث
النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادى تبين في علم آخر بل مبادئه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان
بالكلية او مبينة فيه فهى اى تلك المبادى المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادى لمسائل اخر منه لا تتوقف تلك المبادى
عليها لئلا يلزم الدور ومما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مبادى

اى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعى ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترئ عليه الا فلسفى او متفلسف يلحس من
فضلات الفلاسفة وتنبه لذلك بالاحتياج اصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية
مسائل لا تتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا
للفائدة في الكتاب ثم ان الكلام يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق
لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة
ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا تناسب تسميته خادم العلوم **المقصد
السادس** في تسميته وانما وجب تقدمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفضى بالطالب مع ما سبق
الى كمال استبصاره في شانه انما سمى الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعنى ان لهم علما نافعا في علومهم يسمونه المنطق
ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلة بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الالية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم
العلوم والمتهاور باسم رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسها واولان
ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقى ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام
يعنى قدم القران وحدوثه اشهر اجزائه وسبب الضبط والتدوين حتى كثر فيه اى في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اى التقاتل
والسفك لما قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث
القران فغلب عليه تسمية للشئ باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق
من انه يعطى قوة على النطق في العقليات والمخاصمات **المرصد الثاني** في تعريف مطلق العلم من هنا شرع في مقاصد
علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى
ضرورى ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر
وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا فبهذه المباحث يتوصل
الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات
العقائد من المقاصد الكلامية في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل
كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم وانقسامه
الثانية في النظر وما يتعلق به والثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اى في العلم المطلق ثلاثة مذاهب الاول
الاول انه ضرورى اى تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازى لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده اى بانه موجود ضرورى
اى حاصل له بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتى للمقيد
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق سابقا عليه
والسابق على الضرورى اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضرورى وهو المطلوب والجواب عنه ان الضرورى حصول علم
جزئى متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وكذا حصول ذلك العلم الجزئى غير تصوره وغير مستلزم له
كيف وكثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها
الى توجه مستانف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا
فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا وجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يلزم لو كان العلم
ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال لكن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم

بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره
السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة
تصوراته ولا بداهة شيء منها فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته
باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه لعدم خلو عنه البله والصبيان الذين لا يتاتى منهم اكتساب لا في حكم ولا
في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني
عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية او ليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى
يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن
عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في هذا التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما
بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته بل هو انسان او حجر بل ومع الجهل
بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى اما نفس اولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه
صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره
بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل
لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير
صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه لما لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه
ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم
انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون
حقيقة العلم المطلق والذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور
اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن
ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته
فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشاهما
عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه لما حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة
في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم لما
توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى
تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر ولما ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان
ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا يستلزمه على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب
لاتصافها بها من غير ان تتصورها والثاني ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة
الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلوب تعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين
والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني انما قال ربما لان النصرة بتخيله البادي
اذ ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فبان نميزه
عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت

او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل
المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثبات الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة
المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان
افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني ههنا بالتحديد سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم
لان تحصيل المعرفة بشيء لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى
بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات
الحسية فكيف لا يتعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان القسمة المذكورة تقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل
بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا غبار عليه
لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب **الثالث** انه نظري لا يعسر تحديده وذكر لتعريفه تعريفات الاول لبعض المعتزلة
انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فربما زيد لدفعه عن ضرورة
او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل
ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي اصحاب هذا التعريف
خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم
عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة
العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما
المستحيل معلوما بوجه ما وعناقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه
لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل شيء
لغة ولم يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني
للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج المعلوم عن حده علم الله سبحانه اذ لا يسمى معرفة فان الله تعالى
لا يسمى عارفا اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه دور لان المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق
يشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا قوله على ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه لان المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك
الشيء لا على ما هو به جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذي
يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومعنى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر
لاخذ العالم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم
في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود وان اجيب
باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم
وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن
قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليصه من وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل
فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد
عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم الواحد منا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس
فعلا له لما يصح اتقانه به واجاب عنه هذا بانه لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة فان لم يكن

مصحح بحسب تشخصه فلا يرد ولهذا علية ولم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثبات اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم بما يوجد به مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق موجب اما ضرورة او دليل او امارة بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا اعتبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الانسان اولان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما عند العقل اي عند العقل ليتناول ادراك الجزئيات ويقال لعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وهو اي كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكروه من تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع لانه لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة في الاصطلاح اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة للامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع وهو المختار من تعريفاته لبرائه عما ذكر من الخلل وغيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تميزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع يتميز عن الجبان وكذا الاسود بسواده يتميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدركاتها علما ثانيا اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها ويميزها عما سواها بحسب المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المتفرع على الصفة انما هو له للصفة ولا شك ان المميز انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة والتميز في ذلك الشيء هو الذي لا يحتمل نقيض ذلك التميز ويتناول الحد التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا لانه لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا تمانع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا تمانع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا او ارتفاعها سلبا اعني التصديق فيكون اللذان اشتملتا عليهما القولين المتمانعين بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على المركبات الاقضايا

سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول يجاز على انه ليس بل لا نقل فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال وايراد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الان ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها افراد المحدود وانما كانت محتملة لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية لانها كانت متجانسة الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال لان القابل انها تخالف الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب فلانا نحن نعلم بالعادة ان الله تعالى غير ذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه وابدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التميز الواقع فيها اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك التميز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منهما والمعاني خصصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية لان المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تميزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي ~~لا تخرج بها افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي~~ لا يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالاشياء ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به والمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقدة

المرصد الثالث

في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا تشككت في زيد قائم فان كلا منها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها

كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول لا فاحل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان
كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان
جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم
الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم ح وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب له وللمقسوم
نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فما كان الحكم
او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت
فيها فقد علمت تلك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بالحدوث في النسبة
فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا او باعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب
في التصديق وعدمه في التصور **المقصد الثاني** العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم فلا يوصف بضرورة
ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد
المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم
الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد ينفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما ينفقد قبل الحس اي الاحساس
والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما
ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه لان عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا
قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه ولذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراده انه ليس
الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده لا فليس
شيء منها انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال
باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور
فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد
حصوله فيدخل في حد الضروري والغاية قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم
القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك
مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تحقيق تعريف القاضي
هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة
فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لنا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت كما ستذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان
بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يخلو
الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته
بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي
بل الضروري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح بناء على عبارة القاضي قال الآمدي معنى
تضمنه له انه محال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم ان ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يعقل
ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم لانه ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا وقد نقل ايضا ما يحصل عقيبه

له فهو خل في الحد لبعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث بين الالم واللذة
والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور لنا سواه فان الالهام والتعليم
غير مقدورين لنا بلا شك وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلا يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا
سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظر عنده اي الكسبي تعريفا مساويا فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر
الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص
بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظر يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من
التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة
منه ولا نظر فيه ولانه لولاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصور وكذا كل
واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منها كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند
الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى
وهما ممتنعان الآن لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا ح يلزم ان لا يكون شيء من
التصور او التصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته من لزوم الدور او التسلسل
وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك التقدير
ح ممتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه وايضا حاصل ان ويلزمكم على بطلان كون الكل
نظريا ليس بتام بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليل من التصورات والتصديقات
نظري غير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع
اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي
اعترف بان تلك القضايا المذكورة في هذا الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة
عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطال ... بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها
مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل
ما يورد من اثبات معلومية صدق مقدماتها تتجه عليه منع المعلومية لقيام بيت يعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال ايراده
ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها بأسرها
كسبية وذلك لا بالقائل انتاج ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون البعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد
المعلومات فلا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول في قدر
نظره هذا الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه نظري بالضرورة والوجدان ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياج
في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة
في هذه المسألة وهي اي تلك المذاهب مباينة للطريق الاربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال الامام
ابتناه ذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا لانه لا تأثير لها عنده وهو لا فرقتان فرقة قالت لا توقف اي توقف البعض من
الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا تحالف في معنويه لانا انما لم نسلم ان ليس لقدرتنا تأثير في حصول
شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر قدرتنا حقيقة قال الامام

الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد
الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ان قوه اراد بالضروري ما يعم اليقيني دون البديهي المستغني عن
النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقه منع ذلك اي توقفه على النظر وهو لا ان اراد ما
بعدم توقفه عليه اذ اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا فليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة واراد الا
ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر غير واقع بقدرتنا بل على وجه الله تعالى بخلقه فينا عقيب النظر بطريق جريان
العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم بعد النظر
لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة
او مولدا وان اراد به العلوم توقفه عليه اذ لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من
ان علمه بالمسائل المختلفة فيها موقوف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان
حاصلا بلا اكتساب و بل بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان
المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا
يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية هو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه
بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به
من وجه دون وجه وحينئذ تبين ما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا
فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء
الاقسام الثلثة ان يقال لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق
عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يتصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضنا
هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم من بعض الاعتبارات الثابتة الصادقة عليه سواء كان ذاتيا او عرضيا
كما نعلم الروح مثلا بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة صفات فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها
ليتصور بكنهها او بوجه تام ما ذكرنا ان لم يبلغ الكنه منهم من اثبت في جواب هذا الوجه بهذا الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول
امرا ثالثا هو المطلوب بعنوان اي الوجهان ورد هذا القيل على تمام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه نظر لجواز
ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع تلك الشبهة الى اثبات الامر
الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته يخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم متصوره فلا بد ان يكون
ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لنكون تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب
وعينه ولا بد هناك ايضا ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى
يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه
من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو
المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه
الذي طلب به مفهوم مجهول هو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان
صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجزم معلوم

من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد
ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم
ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد بما ذكرنا ان هذا المثبت قال في
نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو
تزييف الوجه الثاني ان هذه الشبهة لفا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين
ومن حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب
التصوري يمتنع طلبه لا شك ان هذا الانتاج انما يصح لو صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به
يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق لان العكس المستوي لنقيض كل منهما ينافي الاخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص
من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس
بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا ولما كان لازم كل منهما منافيا للاخر
لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية
بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نجعل
هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه ولا ينعكس
الحملية الاولى بعكس النقيض الا الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا
بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس
تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس
المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه موضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا
منافاة بينهما الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت
وحصلت بالكسب في النظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرف المعرف الموصل مقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه
محال بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء
الماهية ان عرفها فانها لا تعرف بالتحقيق من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف في ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج
اي وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل هذا المحذور ان انما يلزم ان لو كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية
وهو ممنوع فالاولى ان يقال البعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره
فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان
شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص والشمول يتوقف على تصورها وانه
دور لتوقف تصور الماهية على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف
على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه محال لاستحالة الاحاطة الذهنية بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين بعض
صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها لان كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما
عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت

غير جميع الاجزاء فاما معها اى فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء ولقد ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك
من امر اخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هذا خلف او دونها اى او يكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا
يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون
داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقد نقض دفعه لطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية
تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي غير كل واحد فقد تخالفان في الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفسه ثم ازاد تزييف المناقضة
بقوله والالى وان لم يصح ما ذكرنا من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اى كل الاجزاء
على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اريد بهذا المجموع الاجزاء
جميعا مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه بما قدمناه وان اريد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اريد به تمام
الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كلام في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما
والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي لجميع تصورات الاجزاء التحصيل تصور واحد لجميع الاجزاء وتحصيل على ما لخصه بعض
الكتب ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة
فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو
المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من
هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصورات انها متغايرة تحصل لنا تصور اخر مغاير لتلك
المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال الحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن
مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورة واحدة مجتمعة في تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية
بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان ثمه مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اى تصورها
وتوضيحه ان صورة كل جزء بمنزلة شيء يحاذيه ذلك الجزء فقصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احداهما بالاخرى صارتا
معا مراة واحدة يشاهد بها المجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحدة منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاجزاء
من تصوري الجزئين وتحدهما بالذات وتغايرهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية
مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب
بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حاصلة تصورات مجموعه مجموع تصورات محدود
وهذا المجموع وتوسطه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقومها للماهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء اعني انها من جزئ
من الاجزاء الخارجية الاولة مدخل في التقويم والكل اى جميع الاجزاء المجتمعة هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليها اى على جميع الاجزاء
فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فانه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في
الذهن عين الماهية واجتماعها فامر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج
كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يقدح
عليه جرما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بانه ليس حقا وتبرأ اى الامام الرازي يطرد ما في المغلطة السابقة في نفي التركيب
الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات تساوى الجزء
كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل

فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضات له لا اجزاؤه واذا ثبت جريان هذا الوهم دل على انتفاء التركيب على الوجه
مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا ان قيده به اشعارا بان هذه المغلطة
لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج هذا اى خذ هذا كما ذكرناه او نختار
الشق الثاني اى تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا
بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه لما ذكرتم اى من ان معرف الماهية يجب ان
يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسها او غيرها فيلزم احد المحذورين
كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من
اجزائها الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها فرض من التزم ما ذكرتمو
اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت لما كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال
بحذافيره الى تعريفه قلت ويعود اليه ايضا الجواب برمته او نختار ان اى تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه ابانها
الاختصاص فان الخارج لما كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صح
ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور اذ العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المتناهي
ما ذكرتمو من المحال ان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية
بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل اى اجمالا لا
على تصور ما عداها مفصلا وتصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اى كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون
ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا تحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور الداخلة اى الامور التي كل واحد
منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك لئلا تتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما
ايضا او الخارجية ان كانت حاصلة ضرورة مستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا يتوقف الماهية بها لامتناع
تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما لا فانها لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما لانها لم تكن حصولها
بل كسبيا فلاحتياجها الى معرف آخر وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما لانها
لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية
حضورها معا مترتبة وانما يحصل ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجية
اما ضرورية او اما كسبا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها وترتيب حصل مجموع
هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض مقومات
اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذا
الامور الخارجة المتعددة قلت هذا الجواب لا يأتي في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله
ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم
بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث وهو من المسائل مما اعتقاده لازم للمكلف بما يتوقف
عليه اثبات التكليف من العلم بحدوث الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن
تابعه وهو باطل لان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة
فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة عليها ولا شيء من غير المقدور كذلك اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية

امكن واجيب بذا خلف احتج لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضروره بل كان نظريا يتوقف
حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية واذا اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان
من لا يعلم شيئا من الامور المذكوره من اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لان العلم بهذه الامور ولا بعضها والغافل
لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب
اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك لكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف
بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما
كان فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين حال كونهم ليسوا
مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لان الكفار مكلفين
ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شي تابع لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم و
التصديق به لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري اي سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده ولا
يلزم وهو مذهب بعض الجهمية اتباع جهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية وبطلانه ما مر من شهادة الوجدان بكون
البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس
عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدا الفطره ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من
الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل
للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يتوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد يقبل
النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين
باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او
نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور له لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

المرصد الرابع

في اثبات العلوم الضروريه اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك لانها المنتهى فان العلوم الكسبية
من العقايد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولاها لم تحصل علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها
اما بنفوسنا او بالاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم
لانها غير مشتركة اي غير معلوم الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات
اي التي للحس مدخل فيها فيندرج فيها المحسوسات والمجربات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات
الى الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وبهما
تقوم الحجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فيها بما اعني فيما يقتضيها الحجة به
او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول
احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القوم والفرقة المستقيم الى العقايد الدينية
وساير المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو
وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تاويل على
تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد
مع الاحساس من امور ينضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحس ولا نعلم

ما هي اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت لنا فلا تكون الحسيات
بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية ومذاهب لا شبهة فيه والا اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات
ما ذكرناه من التاويل فاليها اي الى الحسيات ينتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي ينتحلون
بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم
الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول
العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن
والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس
واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات ايضا وقد صرحوا
بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات
يؤول الى القدح في البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام
الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظاهر لان الحس لا يدرك
الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال لو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية
والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها اصلا وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار
موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق
للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما يتناولها وبالجملة الحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا
ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان الحس في الجزئيات
يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول
انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة فانا نراها كبيرة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها
والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة فنراه نارا فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بضوئها
فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا ولذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتاز النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها
على ما هي عليه من الصغر ولذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى
كالاجاصة بسبب الانعكاس الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند
الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط
الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي
والمرئي متشابها بالغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي
غليظا كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم يصل الى
طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر
منه في الاولى كما تنظر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت
في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخريين
فلا جرم يرى في الماء اكبر منها في الهواء والثاني ان المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان
المقدار الواحد اذا احصل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر يكون اكبر من الزاوية التي ضلعاها

اطول وبالعكس اي ونرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان البعد
كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها ينطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك
تمحي اثره فلا يرى اصلا ونرى الواحد كبيرا كالقمر لما نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ
في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين والعصبتين
لما كانتا متقاطعتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة من ملتقاهما فيرى واحدا ولما انحرفتا او انحرفت
احديهما امتد تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه كونه قريبا من الافق
فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر
السماء وينعكس من سطح الماء اليه فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول
الذي يعرضه الحول لخلقة فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الغير الخلقي
يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي يرى الكثير واحدا كالرحى لما خرج من مركزها
الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة الوضع بالوان مختلفة فانها لما دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك عند ادراك
اللون الثاني ووصول اثره اليه يمتزج الاثران هناك فترى النفس لامتزاج اثريهما ممتزجا ولا يقدر على تمييز احدهما عن الاخر
وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك
رأتها ممتزجة ونرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل موجود
يتراءى للمبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وكما
يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما
بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف
تلك الاعمال وكما تخطط لنزول القطرة فان القطرة لما نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة
لادارة الشعلة بسرعة فانها لما اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في ذلك
ان البصر لما ادرك القطرة او الشعلة في موضع ولها الى الحس المشترك ثم ادركهما في موضع آخر قبل ان يزول اثرهما عن
الحس المشترك اتصل هناك صورتهما في الموضع الثاني بصورتهما في الموضع الاول فترى كانه ممتد اما على الاستقامة او
الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها
في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ونرى الساكن
متحركا كالظل يرى ساكنا مع ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع موضع يحاذي بالشيء بعد ما ادركه في موضع آخر يحاذيه بالغير
ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت
بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل نقصانا او ازديادا
فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس
بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك
لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله
السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان

القمر

١٢٣

تحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا
في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت في الحركة لقرب الغيم منا اسرع في
الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غير محاذ للقمر وينفذ الشعاع في جزء آخر فحاذاه
بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فنتخيل ان القمر تحركت الى الشرق فقطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة ولما تحركنا الى جهة
راسنا اي القمر متحركا الى جهتنا لما كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا
وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فنتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى جانبنا
كما لو كان حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منكسا في الماء وذلك لان
الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة مخروط الحباب المسماة في الفارسية بجنك
فاذا كان الشجر على الطرف الادنى من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه
من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك
اذا استترت سطح الماء من جانبك يستتر عنك راس الشجرة في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول
مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها
في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا تعرف هناك الفرق بما
لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا
الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منكس تحت سطح الماء ونرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب
اختلاف تشكل المرآة لما فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس
لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو
عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا بالعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول مما عرفته
وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس من
خط بعضه مستقيم وبعضه منحن المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط
الحس في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار اي بكون
اي شيء واحد موجودا مستمرا عند توارد ها اي توارد الامثال كما يقولوا اهل السنة في الالوان حين انها لا تبقى آنين بل تجددها
الله حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقولوا النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا
مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة لما اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقيام الاحتمال
اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس
وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك
امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض
النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي
صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غير هاتين

الى مثل ما ذكره فيها من الغلط لجواز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر
عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال
بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على المحاذاة لتسام الصحو
فترى الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحو فتدركها النفس فتشاهدها وتعتقدها انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها
بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحو قطعا فلا يقع فيهما الغلط
اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحو مغاير لما كان سببا
في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور سبب خارج عنه وبيان انتفائها
باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من الثلثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام
الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق لان كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها
بكليتها مما لا سبيل اليها اصلا واذا اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ففي السلامة اي الضرورة عما لا يتوقف
على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي لا يعتبر انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة
لم يكن بمجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن سمع هذا الذي ذكرنا من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من
الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها
والعجب منه اي من العجب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مدركات بالحس
او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف
الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم لما قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم
حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس
وانما كان العجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ المقصود بالحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن
نقول لما سلم الخصم المعترف في البديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت
الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق
الغلط في الاحكام التي يستقل بها العقل لانها داخلة في [illegible] فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا
فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان
البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع
الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منها الاطلاع على حقيقة الحال في تلك
المغالط وازالة ما عسى يشوش النفس من الوغوغة وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام
الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل
الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فنقول لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا ببداهة العقل من غير رجوع الى دليل
فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشابه الاحكام مندفع عند بديهة العقل
من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما
يثبت بالنظر الدقيق او الجلي فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ممن تابعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس

في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا
فانا اذا تاملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب
انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس
الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت
على الماء وانعكس شعاعها منه الى جدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل
ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة
فيه على ما قررناه واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض
هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة
يابسة ومتفقة في الصورة والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور
حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيها تفاعل
واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك
قطعا اذ ليس فيه الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون وانما كان
اظهر منهما اذ ليس فيها اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن الشبه بعد الفراغ عن مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم
من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات لان الجزم العقلي بحكم كلي او جزئي بمجرد
مجرد الحس والاحساس باطل اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به
فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخر توجب
الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما الا ان لا يوثق
بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه
الصور وكيف لا يوثق بجزمه فيها مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة
وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا
على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم باطل
قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون
في البديهيات فقط اي لا في المحسوسات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها
وذلك لان الانسان في مبدا الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه
لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما
في البديهيات واما بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات
لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء
او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه
لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في
حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه
فلا يلزم منا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم لا يكون البديهيات

موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح فيها القدح في لازمها او من حقيتها
حقية لازمها ولهم في ذلك اى القدح في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا لم يكن يقينيا اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات
واقواها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وبثلاثة اخرى تتوقف تلك
الثلثة عليه الاول من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر معتبر في
الكل لانه جزء الكل وليس معتبرا في حصول الاكتفاء بالجزء الاول لما المفروض انه ليس الكل ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات
الثاني من تلك الثلاثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية لحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها
لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها او عدم تساويها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل على ان تلك المقدمة تخرج
اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان بل والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم
المتصل الثالث من تلك الثلاثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل
كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر في وجوده
وليس معتبرا له لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود معدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم في آن واحد
في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة
هذه القضايا الثلاثة وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار
الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى الى
قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه
فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه
الحجج كونها نظرية لجواز كون هذه الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد ونظر فكري بل مع ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك
القضايا بلا اشتباه والحجة يجب ان يكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء
باول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر
فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن
ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع لان كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك
او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان المتميز هو الذي ثبت له
التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون
معدوما بل ثابتا موجودا هذا خلف اى محال باطل لا يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه في
لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف في ذلك لان المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا
في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره
لانه لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اى المعدوم
في الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني
وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون لما اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت

بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق
غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان وهو
اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حجج القوادح في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب
بان تحقق التعارض انما يلزم لو سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عن الوجه الثاني من
تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود لو لا تميزه عنه
لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها امتاز عن الموجود وكان للعقل
سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يقدر العقل على امكانه رفعها والا لم يكن ذلك الشيء مقابلا
فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود هذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود
ولما كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فهو قسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص
قسيم له لانه رفعه الذي يقابله مقابلا لان رفع الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه
الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المراد
به في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اى ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا
الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه
في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شيء من طرفيه اى لا يتصور شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت
قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك
السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان لو
حكم البديهة بالتفاوت فقد يناقض مطلق بكونه واما غيره وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك الشيء
كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان
موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ
لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او تتسلسل الوجودات الى غير النهاية و
التسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا
بوجودين معا فاذن ثبت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان
على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم لانه لم يكن موجودا ولا معدوما وفيها اى في اجتماع النقيضين
ووجود الواسطة المحال وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم لانه على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة
وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو
الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال انها امور
موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات فيحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات
والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم
بوحدة الاثنين وهما السواد والوجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود
اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به

ان السواد موصوف بموصوفية الوجود ومع تعود الكلام الى الموصوفية الثانية و يلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية
عن البين و يلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية
والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فمفهومها لا يغايرهما وهو الذي
لا يتصور قيام النسبة بغير المنتسبين ولو لم يتم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنيا انها ليست
موجودة خارجية بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق
للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب
بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا انما صدق ان
هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس
الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النقض وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجود اما ثابت فينتفي عنه اي
اي سلب السواد فالذي وقع الخارج ظرفا لوجوده يكون من الموجودات عن الوجود متناقض لان سلب الشيء عن نفسه
او غيره وهو باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد
المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون
حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو محال وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي
الثبوت الخارجي عنه فلا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الذهني والخارجي
فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت
المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الخارج
فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد اي تصور هذا النفي هو تصور
المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله ايضا فانه
اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عنه ان امكنه يقتضي خلوها اي خلو الماهية عن الوجود ويستبطل ما يستنبطه ان المعدوم ليس بشيء
يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي
التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للتردد بينهما مفهوم
محصل في منع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون التردد في قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون
معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا وكان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب ان يكون
المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه يقتضي
اللاموصوفية ويذكر العقل للسلطان الجزء الثبوتي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات
فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية لا ثبوت لشيء منهما ولا وجود وان كانت
الموصوفية وجودية فاما نسبتها الى نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية خارجة
او غيرهما يعني ما كان خارجا عنهما قائما بهما فلها موصوفية بها اي بتلك الموصوفية التي هي بها فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها
تكون ايضا وجودية بما عرفت فهناك موصوفية ثالثة وتتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل ولما لم يكن الموصوفية عدمية ولا وجودية
فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون للجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا

فان الحق عندهم هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به اي بتعين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة
على ان اجلى البديهيات ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم عند مثبتي الحال كما في بيانه
في الموقف الثاني ولولا انها اي الواسطة قوم يبلغون في الكثرة الى حد يقوم الحجة بقولهم وتبعهم الاكثرون ولو كان البديهي يمنع من الانحصار
في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي بغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى
البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا نثق به بل لا نثق بشيء
من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قرب فلذلك تركه واشار
الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال الجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد مفهومه
وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا اي ليس مفهوم المعدوم ان ذاتا
ثبت له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم كون ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اي
مفهوم المعدوم وهو المتميز لكونه متصورا ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا
الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات
يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو
مسلم ولا يلزم منه ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم
المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم انه يقتضي
تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتة بوجه ما فمنعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم المطلق كما
هو الظاهر من عبارتكم سلمناه ويكون لمفهومه حقيقة للعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس
في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في نفي حقيقة العدم ولا استحالة ايضا في ان يكون عدم العدم المطلق من حيث
انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اي حمل الوجود على السواد انما صح للتغاير مفهوما لان
مفهوم السواد مغاير لمفهوم الوجود والاتحاد هويه اي ذاتا صدقا عليه فلا يلزم منهما عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد
ولا الحكم باتحاد الاثنين هذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذي هو طرف الثبوت من التردد الاول من
الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين ولم يذكر جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله فهو في نفسه معدوم الى
آخره اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كون الوجود معدوما
التناقض وقد ذكرنا في طرف النفي من هذا التردد ايضا دليلين فقد علم جواب اولهما مما قررناه لك هناك او مما ذكرنا من جواب
الوجهين الاولين من الاربعة وجواب الثاني بما اسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه
وبين العدم وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية
جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان في الحدوث
والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع فلا وجود لها في الخارج بل كلها كذلك وليس
ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي بمحال انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتبار الوجود في الخارج و
ستعلم انت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتشوق به اي بذلك التحقيق الذي نزيدك الى الجواب
التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات

التي جرت به العادة يكونان بالاوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات لانها اي من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ الذي رايناه الان على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما منقلبا بالتدريج فكان صبيا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اي تحرك ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا الحجارة اي ولم ينقلب احجار البيت جواهر ثمينة ولا ماء البحر الذي رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلي الان ياقوتة من الف من ومنها الجبن عن خطابي بما يطابقه حتى فاهم بما خوطب به عالم هو بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرناها مما يجزم بها وكان الاحتمال اي احتمال الخلاف قائما في الكل اي كل هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اي كل الاشياء عندهم الى الفاعل المختار فلعله اوجب اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادة للامكان فان هذه الامور المستبعدة ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستويها ومستبعدها واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث كلها عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يتفق نظامه من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفي بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انا نفصل عن القضايا السابقة لان المتكلمين قائلين بوقوع ما هو خارق فيها اعني تبديل صورة الملك فانا نجزم بان ابن هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبريل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون ابن هذا والذبابة جبريل اذ تعلمون انه كان يظهر جبريل تارة في صورة دحية الكلبي وكان احيانا دون كدون الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقائض ما جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان النقيض ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان للامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه يجزم بصحته من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من بداهة العقل في الكل اي كلما حكمت به لمزاج او عادة عاميين لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال يمكن ان نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها هو العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به وان سلم امكان فرض الخلو عن الكل فلا يلزم من فرض الخلو حصول الخلو في نفس الامر الا يرى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول ولا تنفك النفس عنها مانع من العمل فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للتزيد المنكرة لاحكام البديهة فقط وهي من ادلة العلوم العقلية وهي انه قد يتعارض دليلان في الظاهر بحيث يعجز عن القدح فيهما وما هو الى العجز عن القدح فيهما الا الجزم

عقد منهما

تم شابا

ان لم

لكانت

تلك

عقد منهما مع ان احدهما اي احدى المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطأ قطعا والا اي وان لم يكن احدهما خطأ بل كانت باسرها صوابا لاجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين معا واذا كانت احداهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ونحن نحق الحق ونبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اي قريب قلنا نحن نحكم بالعجز ولو انا نجزم بالا نجوز الحكم به وانه اي الجزم في آن ما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بمجرد تصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فتوقف البديهة على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيها فلعله فيه اي تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيسري الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل آونة اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى معه شبهة ولذلك ينتقل المذاهب المتنافية وادلتها المتناقضة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس في زمن طويل فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات فترتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان لكل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين منهما فلنعد عدة منها من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء وقالوا انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية يتمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ومنعه اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه اي قابلاه بادعاء الضرورة في نقيضه بضرورة اخرى هي انه لا بد للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركة يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا نهاية بل ذلك المرجح امر واجب بالذات اما بلا واسطة واما بواسطة فان استناده الى الواجب امر ضروري ومع هذا الاستناد لا يبقى للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية الاعمى الصيني في ظلمة الليل بقة اندلس وكذا يمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن ان يكون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة يشهد به بديهة العقل وانكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له وان بديهة العقل تشهد بان ما لا يكون كذلك ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون على اختلافهم اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا الجسم بالبديهة ينتهي الاجسام الى انتهاء كل واحد منها الى ملأ او خلاء وتنكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة

الكل

ان ذ

الثامنة بعض للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بالعدم
لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء آخر هو مادته وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة
حدوث الشيء لا عن شيء والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة
لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على
الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل للالم واللذة اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم
والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة للانسان وليس هو ذات الانسان
في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بوجوده وألمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان
مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان
بالحقيقة الحادية عشرة للاشعرية قالوا يمتنع ببديهة العقل الفعل من نائم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابها اي جواب الشبهة الخامسة
والسادسة نعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذي يجزم بصحته اولية بديهية ولئن سلم
ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل يقع في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات كما مر
وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية
فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا لكن الاولي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب
عنها اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم
لا بديهة العقل وهي اي بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ حكمها بما يجب تناقضها اي تناقض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم
بان الميت جماد والجماد لا يخاف عنه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف عنه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا
وقد يقال الدليل ان بديهة الوهم تحكم بما يجب تناقض بعض القضايا التي جزمت بها فلتنا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات بصحتها على دليل
الذي يظهر كذب بديهة الوهم فلا بد من تمايز بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي
استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما يجب نقيضها اذ لو جزمت ايضا لكانت تلك
القضية كالقياس الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم ينتف ان لا يجب نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك
البديهي ليس مما يجب نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود
دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الستة كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات
مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبهة ابطال البديهيات
باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه
قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب
عنها اي عن الشبهة اذ الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق
وهو اي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات على
النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على
نفسه وان لم تجيبوا عنها اي عن الشبه تمت وتعين نفي الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات
مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او

او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب
فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها اي للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل
الفريقين يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير
الضرورة والنظر واصلهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة
الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صحح بهما يلزم الدور وليس لنا شيء يحكم
سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لعدم قطعكم بشبهتكم مع بطلان الحسيات والبديهيات
والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا لا يفيد انا قطعنا بذلك البطلان والوجوب
فيتناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيد انا شككنا فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في اني شاك
وهلم جرا فلا ينتهي بنا الحال الى قطع بشيء اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون
ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما اثبتوا مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم
موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان
شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه عنادكم من الشبه
فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون
العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل
بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في الامر شيء حق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر مرا فدل على
ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده قيل فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف
الثلاث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا
بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم
ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العقلاء
لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا تتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى
يثبت به مجهول فلا تتأتى الفائدة المعتبرة في المناظرة فالاشتغال بها اي بالجواب عما ذكروه من الشبه الزام لمذهبهم محصل لغرضهم
كما قرروه في قولهم ان اجبتم عنها الى آخره بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعذبوا بالنار ولا بد لهم من الاعتراف بثبوت الجزم
فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها فيشتكي ان يميز بين الالم واللذة وبين دخول النار والماء ومن مذهبك وما ينافيه
فان قالوا الاصرار على الانكار اوجعوا ضربا واحرقوا بالنار او يعترفوا الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة
وهو من البديهيات قال الامام قد يحصل لكم ان تقصدوا بكتب الاصول الدينية نفس هذه الشبهات تضليلا لطلاب الحق وقد يقال الكلام
على هذه الشبه وجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يريدونه كيلا يركنوا الى شيء منها لاتلاح لهم في بادي رأيهم المرصد الخامس
في النظر لانه يحصل المطالب الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني
النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسئلة اربعة السؤال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير
المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال ولا يطلبه عاقل فاذا
المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وجوابه انه قد يكون قولا او غلبة ظن مستند كما ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن

المطابق

فلا یندرج فی العلم فلا استدراک قلنا بل یطلب الظن من حیث ہو ظن من غیر ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمہا فان المقصود الاصلی
قد یترتب علی الظن من حیث ہو ظن کما فی الاجتہادیات العملیة لا یلزم من طلب الاعم الذی ہو الظن مطلقا طلب الاخص الذی
ہو الظن الغیر المطابق فلا یلزم طلب الجہل السوال الثانی غلبة الظن غیر اصل الظن بلا شبہة فیتجہ عنہ ای عن تعریف القاضی ما یطلب بہ اصل
الظن فلا یکون تعریفہ جامعا قلنا الظن ہو المعبر عنہ بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ فی حقیقتہ فان ماہیتہ ہو الاعتقاد الراجح
وکما قیل او غلبة الاعتقاد التی ہی الظن فی فائدة العدول الی ہذہ العبارة ہی التنبیہ علی ان الغلبة ای الرجحان ماخوذ فی ماہیتہ وقد اجاب
عنہ الآمدی بان لہ ای للنظر خاصتین افادة اصل الظن وافادة غلبتہ بان یزداد رجحانہ وقوتہ متقاربا الی الجزم وقد اکتفی فی تعریفہ بذکر احد
بعض احدی الخاصتین ولا یجب ذکر الکل ای کل خواصہ فی تعریفہ وفیہ نظر لانہ یوجب جوابہ ہذا جواز النقض بقولنا یطلب بہ علم فان افادة
العلم خاصة ثالثة للنظر کما عرفت ہو ہو بجواز ان یقتصر علی احدی الخواص لان ذکر الکل غیر واجب فغایة ظاہر خروج ما یطلب بہ
ظن مطلقا ولان منع انحصاره الذی اکتفی بہا مع ذکر العلم غیر شامل لا فرادہ لانہ قد خرج ما یطلب بہ الظن ای عن الغلبة المعتبرة بما ذکرہ
واما الاکتفاء باحدی ای خاصتی او الخواص فانما یصح فی الخواص الشاملة السوال الثالث التحدید انما یکون للماہیة من حیث ہی ہی وہذا
الذی ذکرہ القاضی فی تحدید النظر تعدید لاقسامہ فان ما یطلب بہ العلم وما یطلب بہ الظن قسمان داخلان تحت النظر فکان ہذا تعریفا بہ
والانقسام الیہما ای الی ہذین القسمین خاصة لہ ای للنظر محدود بہ باعتبار عادة وقد یقرر ہذا السوال الثالث فی ہذا الموضع وغیرہ من الحدود
المشتملة علی التردید بعبارة اخری فیقال لفظة او للتردید وہو ای التردید للابہام فینافی التحدید الذی یقصد بہ البیان والجواب منع کونہا ای
کون او فی الحدود التی ذکرت فیہ للتردید بل ہو للتقسیم ای بیان ما کان من القسمین المذکورین فی ہذا الحد فہو من المحدود حاصلہ ان المراد بہا ان
قسمی المحدود حدہ ہذا او ہذا ان الفکر الذی یطلب بہ علم وقسم آخر منہ حدہ ذاک وہو ان الفکر الذی یطلب بہ ظن فہو فی الحقیقة حدان لقسمیہ اللذین
فی الحقیقة حدان المخصوصة المشارکین فی ماہیة مطلق النظر ولم یرد بہ ان الحد اما ہذا واما ذاک علی سبیل الشک او التشکیک لینافی
التحدید السوال الرابع لفظة الفکر فی ہذا الحد زاید لا حاجة الیہ لانہ باق الحد مغن عنہ فانہ یکفی ان یقال النظر ہو الذی یطلب بہ علم او ظن والجواب
ان المراد بالفکر ہہنا الحرکات التخییلیة الذہنیة لا العینیة المحسوسة فلا یکون منافیا لما قیل من ان فکر الذہن لو کانت فی المعقولات
نسمی فکرا ولو کانت فی المحسوسات نسمی تخییلا کیف کانت ای سواء طلب بہا علم او ظن او لم یطلب قال امام الحرمین فی الشامل الفکر
قد یکون لطلب علم او ظن فیسمی نظرا وقد یکون فلا یسمی بہ کاکثر حدیث النفس فہو بالمعنی الذی ذکرناہ جنس للنظر لا مرادف لہ علی ما ہو
المتعارف والباقی من الحد فصل لہ یمیزہ عن سائر الحرکات التخییلیة لا یقال ان الفصل کاف فی التمیز والجنس مستغنی عنہ فی الحد کیف
والجنس ہو الذی یدل علی اصل الماہیة والفصل یحصلہا ویمیزہا الا تری انک اذا قلت النظر ہو الذی یطلب بہ علم او ظن لم یفہم منہ ان اصل
ماہیة النظر ما ہو بل ربما او ہم شمولہ لغیر النظر مما لہ مدخل فی ذلک الطلب قال الآمدی لم نذکر جزء من التعریف بل قال النظر ہو الفکر
بیانا لانہ یدل مدلولہما وما بعدہ ہو الحد لہما وفیہ تمحل لا یخفی لان بیان الترادف وانہ والمدلول فی مقام التحدید بعبارة ظاہرة فی خلافہ بعید جدا
وانما کانت ظاہرة فی خلاف بیان الترادف لان المتبادر منہا ان الفکر من اجزاء الحد ولو ارید بیان ترادفہما لقیل النظر والفکر ہذا الحد الذی
ذکرہ القاضی یعم انواع النظر الفکر من جمیع اقسامہ من الصحیح والفاسد والظنی والقطعی الموصل الی التصور سواء کان فی مفرد او مرکب والموصل الی التصدیق
علی اختلاف اقسامہ وللنظر تعریفات بحسب المذاہب فمن یری انہ ای النظر الکتب المجہول بالمعلومات السابقة علی ذلک
المجہول وہم ارباب التعالیم القائلون بالتعلم والتعلیم للمجہولات من المعلومات قالوا النظر ترتیب امور معلومة او مظنونة للتادی
الی امر آخر وعلیہ اشکال لان احدہما انہ غیر جامع لخروج التعریف بالفصل ای حدہ وحدہ ای تعریف المجہول التصوری بالفصل وحدہ یا بالخاصة
وحدہا فان ہذا التعریف من اقسام النظر مع خروجہ عن حدہ وکونہ ای کون التعریف بالفصل حدہ وبالخاصة حدہا انما ہو قبلا جدا جا
ناقصا کما قال ابن سینا لا ینفی غلبیا لان ہذا الحد انما ہو لمطلق النظر فیجب ان یندرج فیہ جمیع افرادہ التامة والناقصة فلا استعمالہا او کثر وقد

ایضا لانہ مع الفصل او الخاصة من قرینة عقلیة مخصصة لانہا بحسب مفہومہا اعم من المحدود فلا یتصور الاستقلال الیہ الا مع امر زاید فیکون
منہا ترتیب وایضا ہہنا مشتقان ومعنی المشتق شیء لہ المشتق منہ فہناک مرکب قطعا وکلاہما مردود اما الاول فلان اعتبار
القرینة مع الفصل یخرجہ عن کونہ حدا الا ان یجوز الحد الناقص بالمرکب من الداخل والخارج واما الثانی فلعدم انحصار التعریف بالمفرد
فی المشتقات والحق ان التعریف بالمعانی المفردة جائز عقلا فیکون ہناک حرکة واحدة من المطلوب الی المبدا الذی ہو
معنی بسیط یستلزم الانتقال الی المطلوب من غیر حاجة الی قرینة الا انہ لم ینضبط انضباط التعریف بالمعانی المرکبة ولم یکن
للصناعة والاختیار فیہ مزید مدخل فلم یلتفتوا الیہ وخصوا حد النظر بما ہو المعتبر منہ وہذا التحقیق ما نقل عن ابن سینا ومنہم من یستصعب
الاشکال فیغیر تعریف النظر الی انہ تحصیل امر او ترتیب امور وثانیہما انہ ای الحد المذکور تعریف لمطلق النظر الشامل لجمیع اقسامہ
لا للصحیح فقط او الاوجب تقیید الظن المذکور فی الحد بالمطابقة لیخرج عنہ الظن الغیر المطابق وما قد ذہب الیہ البعض انہ یوضع فی الحد مقام قولہ
لکن ذی نظر بحیث یؤدی لیخرج عنہ النظر الفاسد بحسب صورتہ ولما کان ہذا التعریف لمطلق النظر لعدم مانع قد لا یکون معلومة ولا
مظنونة ایضا بل مجہولة جہلا مرکبا فلا یکون التعریف جامعا ولا یمکن ان یحمل العلم علی المعنی الاعم لانہ یلزم ان یکون قولہ او مظنونة مستدرکا
ثم قد یقال کما ان الظن یطلق علی المعنی المشہور کذلک یطلق علی ما یقابل الیقین من التصدیقات فیحمل العلم ہہنا علی ما یتناول المتصور
والتصدیق الیقینی کما مر والظن علی ما یتناول سائر التصدیقات ونقول کما فی تعریف النظر علی مذہبہم بحیث یتناول جمیع اقسامہ
فی التصورات والتصدیقات بلا اشکال ہو ملاحظة العقل ما ہو حاصل عنده لتحصیل غیرہ وہذا اوما من یراہ ای النظر تجرید التوجہ
الی المطلوب للادراک بناء علی ان المبادی اعلام الفیض فمتی توجہنا الی ذلک المطلوب افاضہ علینا ان لم یکن لنا فی ذلک استعداد بعلوم
سابقة فمنہم من جعلہ عدمیا فقال ہو تجرید الذہن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب ومنہم من جعلہ وجودیا فقال ہو تحدیق العقل نحو
المعقولات وشبہہ بتحدیق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد یقال کما ان الادراک بالبصر یتوقف علی امور ثلثة مواجہة المبصر وتقلیب الحدقة
نحوہ طلبا لرؤیتہ وازالة الغشاوة المانعة من الابصار کذلک الادراک بالبصیرة یتوقف علی امور ثلثة التوجہ نحو المطلوب وتحدیق العقل نحوہ طلبا
لادراکہ وتجرید العقل عن الغفلات التی ہی بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاہر مذہب اصحاب التعالیم ہو ان النظر اکتساب المجہولات
من المعلومات فانہ یقول لا شبہة ان کل مجہول لا یمکن اکتسابہ من ای معلوم اتفق بل لا بد من معلومات مناسبة ایاہ ولا شک ایضا
فی انہ لا یمکن تحصیلہ من تلک المعلومات علی ای وجہ کانت بل لا بد ہناک من ترتیب معین فیما بینہا ومن ہیئة مخصوصة عارضة ایاہ بسبب ذلک
الترتیب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوری او تصدیقی وحاولنا تحصیلہ علی وجہ اکمل فلا بد ان یتحرک الذہن فی المعلومات المخزونة عنده منتقلا من
معلوم الی آخر حتی یجد المعلومات المناسبة لذلک المطلوب وہی المسماة بالمبادی ثم لا بد ایضا ان یتحرک فی تلک المبادی لیرتبہا ترتیبا خاصا
یؤدی الی ذلک المطلوب فہناک حرکتان مبدا الاولی منہا ہو المطلوب المشعور بہ بذلک الوجہ الناقص ومنتہاہا آخر ما یحصل من تلک المبادی ومبدا
الثانیة اول ما وضع منہا للترتیب ومنتہاہا المطلوب المشعور بہ علی الوجہ الاکمل فحقیقة النظر المتوسط بین المعلوم والمجہول ہی مجموع ہاتین الحرکتین
اللتین ہما من قبیل الحرکة فی الکیفیات النفسانیة واما الترتیب الذی ذکروہ فی تعریفہ فہو لازم للحرکة الثانیة وقلما توجد بینہ الحرکة بدون الاولی
بل الاکثر ان ینتقل اولا من المطالب الی المبادی ثم منہا الی المطالب ولا خفاء فی ان ہذا الترتیب یستلزم التوجہ الی المطلوب و
تجرید الذہن عن الغفلات وتحدیق العقل نحو المعقولات فظہر واعلم ایضا ان الامام الرازی عرف النظر بترتیب تصدیقات یتوصل بہا الی
تصدیقات اخر بناء علی ما اختارہ من امتناع الکسب فی التصورات المقصد الثانی انہ ای النظر ینقسم الی صحیح وہو الذی یؤدی بنا الی المطلوب والی فاسد
وہو بخلافہ ای لا یؤدی بنا الی المطلوب والصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقیقة لا مجازا کما اذا قیل ان نسبة الکسب الیہ تقتضیہ وہا ہنا وکان الحکم
عند المتاخرین مذہب اصحاب التعلیم ہو ان ترتیب العلوم بحیث یؤدی الی ہیئة مخصوصة للتادی الی مجہول ولا شک ان ہذا الترتیب یتعلق
بشیئین احدہما تلک العلوم التی یقع فیہا الترتیب وہی بمنزلة المادة والثانی تلک الہیئة المترتبة علیہ وہی بمنزلة الصورة فاذا اتصف کل واحد

بما هو صحتها في نفسها التصف الترتيب قطعا بصحة في نفسه اعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي
لا بد لمن امر ينظر بان منه يجري المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع العادة وهو فليل في الاستعمال الصحة اي صحة
النظر مع تأديته الى المطلوب بصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فبان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا
عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع اي صه خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فبان يكون القضايا
المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب صادقة اما ظنا او قطعا او تسليما وبسبب صحة الصورة اي حاصله من رعاية الشرائط المعتبرة في
ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفساد احدهما معا او بفساد احدهما فقط ومنهم من قسم الى النظر الى
الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر انما يطلب به البيان ولا يجامعه ولا يوصف بما هو من صفات البيان فلذلك صحفه فقال وتحقيق ان الدليل
قد يعرض له الكيفيتين في الجلاء والخفاء لوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء
في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط فيه او كثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات
كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلا
واقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها الى تفاوت المقدمات في الجلاء
والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما تقرر وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في الموقف ايضا
فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة
فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او للموقف والتجوز لا يمنع بل
يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه وحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي
وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرناه فلا نثبته اي لا دليل يدل على ثبوته المقصد الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه
بحسب مادة وصورة يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور اما افادته للظن فقد قيل انه متفق عليها عند الكل لا بد قبل الشروع في الاستدلال من
تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد النظر العلم فيكون المدعي موجبة جزئية قال في المحصل العكس
المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعي الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث يحتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا يحتاج
الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قيل جوابه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان
الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعي الذي اثبتناه جزئيا
لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا ينتج ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي بقياس وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادة وصورته
معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي منافيه
كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا القيد ظاهرة مفيد اي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة
في التصورات ليست داخلة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصود الاصلي هو الانظار التصديقية
لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية المعقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فالنزاع
في النظر ينتظم تحقيق علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب من تلك المقدمات
المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا لا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل ان من
حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح
مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على
الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن

الاحتجاج عليه او نظريا فيحتاج اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا الفا كان الضروري
اولياء هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم يختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد فيه اي من الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين فرقا فلو كان ضروريا لما تفاوتا وفي ذلك العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا دون ذلك القول في القوة ولا تفسير لذلك الا كونه دونه
في القوة الا باحتمال النقيض ولو بابعد وجه واذا احتمل النقيض بحسب البديهة قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات
للنظر بالنظر لانه يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه يتضمن لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما
ليس معلوما فان قيل تلك الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه
مع امتناع العلم به قلنا المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ما يترتب على العلم بصدقها والمدعي
فالمنكر يدعي انتفاء معلوميته صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام الرازي
انه ضروري كما صرح به في كلامه في النهاية قولهم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا لقوم قليل فقال
لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات ما سنحكي عنهم وذلك الاختلاف الواقع منهم انما يكون منهما اخفاء في تصور الطرفين
في هذا الحكم البديهي وبعضهم في تجريدهما عن سائر العوارض واللواحق لتحصيلهما في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلم يجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما
وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
وكونه دونه في القوة انما هو لاحتمال النقيض ولو بابعد وجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول
لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البديهة وقال
طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم
قبل نفسه لكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم فتكذيبه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب
ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض فقال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه يناقض لاجتماع
نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه لانه لا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل
النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما حققناه والجواب انه اي امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر بالنظر
اثباتا للشيء بنفسه لانه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يجب عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر
ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهم العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف في العلم فانه يفيده
او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين المتقدمين بقضية شخصية يحكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر
لتبيين معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهو اعني
قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فلا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضي
العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي
على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء
عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فهما قضيتان بديهيتان لا انظر فيهما افادتنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا
بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير
ان يعلم انه من افراد النظر او لا فلا يلزم الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة
بالضرورة كما ذكرناه من افادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية او المهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان

فى المتخصه والكلية المهملة يجوز اصلا فهذا الضرورية والنظرية فان الحكم البديهى مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشىء يكون نظرا اما
كما فى القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما فى القضية المتخصه فيجوز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور
المحكوم به كافيا فى الحكم بينهما فيكون المتخصه ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية
ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المتخصه ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام جزئية كلها فاذا اثبت
الكلية بحكم جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصيته ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع
الكلية فالاول ضرورى اثبت به هذا الثانى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة فى تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشىء بنفسه
انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو الدور ولذا قال فى المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرى
والدور غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى العكس الضرورى الاستلزام و
والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات
الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشىء بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكن على بصيرة ثم عورض بمنع الشبهة فقيل لكم
لا شىء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يتبع لو لا يتصور انكار اكثر العقلاء حكم بديهى بخلاف انكار
اباه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثبات نظر خاص يفيد العلم به وانه مناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت بموجبة جزئية
ما قضه ايا ما و فى المعارضة انا نثم لها لو ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية لو بلزمهم الساقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه
التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فلان يختار ان هذا النظر الى من يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا ساقض
والمنكرون طوائف ستة كما مر منهم من بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتى من الشبهة مخصوصة بقوم دون قوم والصواب
ان المشترك شبهة واحدة فمنهم غير مقصود وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعنى السمنية الا بريلما فى النقل قولكم لا شىء من النظر بمفيد الى ان
بين الشبهة قوة اولى الشبهة المنسوبة البراهمة فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤدا هما واحد ومدار الشبهتين
على ان العلم بها ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشىء بنفسه المذكور فى الشبهة السابقة مشتملا على تدقيق
وتحقيق افرده عن الشبهة الاولى لطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا اى زعم انه لا يفيده اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها وهم
السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبهة الشبهة
الاولى العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء فى الضروريات والتالى
باطل لانه قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما حقا ولذلك يتقل المذاهب ولا بلزم لا مرين اذ قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه
وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى
نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر اخر يفيدها ونتسلسل لكن قد ننقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخر ونقول
العلم بكونه علما وحقا نظرى ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل
لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد فى نفسه
علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعى كون ذلك الاعتقاد علما وحقا ان كونه كذلك معلوم لنا فكيف للخصم بين المعلوم فلنختار
انه ضرورى وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كما نعلم بان لنا لذة كمن ذلك النظر اولما
او غما او فرحا وقولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذى يظهر خطاؤه وان خطاء الاعتقاد الحاصل
منه لا يكون نظرا صحيحا النزاع انما وقع فى ان النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لان مطلق النظر الصحيح كان فاسدا ويمكن ان يجاب

ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئى منتج الموجبة الكلية او المهملة يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه
علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظرى وقال لا تسلسل لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمطلوب فيه
تفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر فقد اشتبه عليه الضرورى الحاصل عقيب النظر بالنظرى الشبهة
الثانية المقدمتان لا تجتمعان فى الذهن معا لانا نمتنع توجها الى الحكم مقصودا يمتنع منا فى تلك الحالة التوجه الى حكم اخر بالوجدان ولم
يتحقق نظر مفيد للعلم لان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهى منقوضة بافادة النظر للظن لانها كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والثانية
فان الظن الضرورى قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتسلسل بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نسلم انه لا تجتمع مقدمتان فى الذهن
بل قد تجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اى اللزوم المتصلة
والعناد فى المنفصلة ومنهم من فرق بان طرفى الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل فى شىء منهما بخلاف مقدمتى النظر ونحن نعلم بالضرورة ان
توجهنا الى الحكم فى الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب فى الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول الصورتين عقيب الاخرى
بلا فصل لان ذلك يحقق النظر فيهما اعنى الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اى التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها
قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اى التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما بالقصد معا عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين واى حصل ان
التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احدهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى
عقيب الاول بلا فصل فتحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفى الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه فى الانتاج
وتوضيح الجواب انك اذا صرفت نظرك الى زيد وحده ثم صرفته كذلك الى عمرو القائم عنده فى حال تجد بيتك لا الى عمرو وكان عمرو مرئيا قصدا وزيد
مرئيا معها تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية
ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم فعلم ان ذلك المفاد علم فرع العلم بعدم
المعارض المقاوم له معادلا مع المعارض يظهر للناظر لحصول الموقوف لان الجزم بمقتضى ما يوجب اعتقاد النقيضين بمقتضى احدهما دون
الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس
ضروريا والا لم يقع المعارض اى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظرى يحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اى ذلك النظر الاخر
ايضا يحتمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظرى يحتاج الى نظر ثالث
ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح فى المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم
بعدم المعارض يعنى كما ان العلم بالنتيجة حقا اى بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم موقوف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون
الكسب وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعى ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض
بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعى للعلم بحقية النتيجة والعلم
بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم
بان النتيجة حقا وبان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما
بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا
ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى اى يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح فى المقدمات القطعية معدوم فى نفس الامر
الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافى كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اى للنظر لان عدم اللازم
مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتى والثانى وهو ان لا يستلزم
النظر العلم بالمنظور فيه هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او على او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة

فاذا تم النظر حصل العلم كما انه لما تمت الحركة الحثيثة وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى ان يفيض النظر على موجبه لما في العلم
بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون
عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل
لم يعرف انه المطلوب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمطلوب قلنا هو معلوم تصورا وانا قد تصورنا الشبهة مع طرفيها غير معلوم
تصديقا بثبوت الشبهة او سلبها فيتميز المطلوب عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي
لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه وسيتضح بعض الشبهة السابقة والآتية الشبهة السادسة لو دلالة الدليل
اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه اي ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف
على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر
والا اي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه
دلالته عليه وانه باطل لان الدليل القائم بغير وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف
افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا مستلزما
بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بحسبه لاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه باطلا او
كونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي متقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وادائه الى افادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم
على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع
واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما
واجب لازم الحصول يمتنع انفكاكه عنه فيقبح التكليف بذلك العلم لكونه غير مقدور ح بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه
ح امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وازاي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله سبحانه
او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر
المقدور لا بالعلم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد
على ان معرفة الله هو واجبة فيكون مكلفا بها وحمل ايجابها على ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي
من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية ... فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري لكن الموجب
للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما كما اجاب ام يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب ... بخلاف النظري لان موجب النظر فاذا
غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عقيب النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف
وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين
للجبر القائلين بحكم العقل في حسن الافعال وقبحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه
عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل لانهما لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور
فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز طرو ضد للعلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم
بعده قلنا نفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له الشبهة
التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا
فوجدنا اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك
الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء الموجب المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه يستحيل عليه العدم او جاز العالم

موجبه

او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا ينفي الدليل بعد عدم النظر فيه وافادته للعلم وقيل لقد ثبت فهو حتى ان موجبه اللازم
هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا بطلان الادلة لو ادته نفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي
اي الدليل الذي نظرنا فيه واستدللنا به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون تحصيلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم
الذي لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وبالجملة لا ينافي
الدليل بكل حال نظر فيه ام لا وذلك لان من الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل
دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير
مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب حسبما عند من يقول
الجهل مثل للعلم فاذن ما ادرانا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا
هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول لو حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وترتيبها
المفضي الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال لان تمييز العلم عن الجهل
بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التمييز مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون
الآخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان
المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات عرف بالبديهة ان اللازم هناك علم لا جهل لكونه في بعض عوارض الكافية
الثانية من المنكرين المهندسون قالوا ان النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاوهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط
دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين
الاول ان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما الاول لانه من التصورات نظري كما ذهب اليه
جمع واما الاول انه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فيمتنع
ايضا قلنا لا نسلم انها لا تتصور حقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يمكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فنقول لا يحتاج
للتصديق اليقيني تصورها بحقائقها بل هو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه يلزم منكم ... الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور ويجب
ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان هويته اي ذاته ولا يعرفها بان يكون
معلوما له بحقيقته واحواله بهويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا اختلاف فيه بل من
حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسما منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها فان
الخلاف فيها كثير لا يمكن معه مع تلك الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك
الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة ولما كان
اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى
لا من القياس الفقهي كما توهم قلنا لا نزاع ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل على عسر معرفتها اما
الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحيح بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت ما
ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الفرقة
الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق
المعلم لا بد منه ان علم بقوله اي باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا

صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيخبر عن الله بالعقل فيغنيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا
الوجه بانه قد يشارك العقل في معرفة العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا
منها معا فلا دور ولا كفاية في الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته لاحتاج المعلم ايضا الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد ينتهي
عنه لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بحيث يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات
الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة
ثم لو كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصح على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيد
فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتيجتها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل الايمان
في الدنيا كالماخوذ من غير النبي فانه لا يعتد به في الايمان الاترى الى قوله عم أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم
كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي ذكرناه وطريق الرد عليهم حينئذ
قبلهم من اجماع الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكررة مكثرة في معرض
الدلالة الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم
لهم اي للملاحدة وجهان الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى لو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان
الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة منهم فاسدة فترتب عليه عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد
نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم ثم انا نرى الناس يحتاجون الى معلم في العلوم
الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الصعبة التي هي
ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان الخطأ فيها النقص قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم
يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يدل كلامكم عليه. **المقصد الرابع** في كيفية افادة النظر الصحيح العلم بالمنظور فيه والمذاهب المعتمدة
فيها اربعة لانها مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب
الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء
منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار
والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره فله ان يوجد المماسة بدون
الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء
العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله
فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول العلم بعده بالتوليد
وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سبق
ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد
واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في ابطال قاعدة التوليد
واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فتمسك الاصحاب ابتداء بالنظر المتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المتذكر لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان لا يكون النظر المبتدأ كذلك لانه لا فرق

بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي
عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك
العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية لانه تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه
من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم
مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد فيه اي في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الساذج الذي
بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى وهو الذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولده
لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل وانهم
فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يعلل عدم التوليد في التذكر معلل عندنا بعدم المقدورية
فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب
آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم
توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه على سبيل الاعداد فان
المبدأ الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه اي ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما
والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان يعني العلم الحاصل عقيب النظر
واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم
على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان
من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هيئة الشكل امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا
الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة [illegible] ما يحتاج اليه من بيانه واما انه غير متولد من النظر الصادر عن العبد
كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا
المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ابتداء وكونه قادرا مختارا اذ لا يصح مع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن
الله كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح لو حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء
الى الله سبحانه وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل
واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب
لانه يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وقال
النظر صادر بايجاد الله وهو موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه. **المقصد الخامس** شرط النظر مطلقا
سواء كان صحيحا او فاسدا بعد الحيوة امران احدهما وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره الثاني عدمي وهو
عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه
يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه
ليمكن طلبه والجهل المركب اعني الجزم بما هو خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله
واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف
للشك الذي هو شرط النظر عند الامام فان قلت لما كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا نقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا

ويطلب دليلا آخر لئلا يلزم اجتماع المتنافيين قلت النظر هنا في وجه دلالة الدليل الثاني عليه يعني ان المقصود بالنظر هنا ليس
هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو الى هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم هنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا
قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان
في ضد الاول فعدم العلم بالمنظور فيه وعدم الجهل المركب المتعلق به شرط للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو
عليه او على خلافه فليس شرطا له واما للنظر الصحيح على الخصوص فامران أن يكون النظر في الدليل دون الشبهة وهي
التي تشبه الدليل وليست به ب ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر مناسب للدليل ينتقل الذهن منه بملاحظته
من الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا يفيد ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار
اجنبي منقطع التعلق عنه كالنظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره المقصد السادس في معرفة الله اي لاجل تحصيلها
واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر الموصل فهو
يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر
الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين
لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد على ترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن
كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب
النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كما قد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من
احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف
على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوئه من غير نظر لم يجد من
نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله فرع افادة
النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيهما اي في المقامين نزاع وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد في تقرير مذهب
السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته لكن
لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله واراده وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به وهو
تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا
باطل قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة لان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا
لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كعلمي اي كما لا اجماع منهم على اكل طعام واحد
وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا لا نجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا فان الجامع يقوي من توفر
الدواعي الى انقياد الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة
لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم تختلف في دواعيهم الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا
فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اتفاق الكل وجواز رجوع بعضهم

اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز ذكره في قول ان الحكم عندي كذا تقية على احترازه من الحي لو الخلف لا المعتقد
ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يغوه به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر فيفتح الخلاف وكذا ايضا
نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر
كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس
ان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل واحد من آحاد المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل
من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر عن احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء بكلهم
لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاسئلة الى في مقابلة
الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان
تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وتواتر معنى مثلا لا ادله من عصمة الامة منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام والصحابة واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم استفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يغني شيئا ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم فلما كانوا يعلمون انهم الا دلة اجمالا كما قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قد عجزوا عن التحرير
والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقدر معها على
التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها على ذلك او نقول اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي
ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام
والتوجه الى الله تعالى كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا وجههم عليه وانقطعوا في تحصيله بالكلية
حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا برياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعلائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة
واما اصحاب النظر فيعرض لهم في تحايدهم الشكوك والشبهات الناشئة عن ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر
بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا تبصر
الابصار الا بها كذلك لا تحصل المعرفة الا بهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد
النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقائد باطلة
فلا بد من الاستعانة بالنظر او نقول المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء
منها مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا تفي لها الامزجة فهي في حكم ما
لا يكون مقدورا او نقول نخصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا منها كجمهور
الناس لكن من عرف الله بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لا يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر
لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر لان الدليل الذي تثبتونه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على
النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك تتوقف على الشك عند بعضهم كما مر فليس يلزم من وجوب
تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب

الوجه

الا به مقدورة والوجوب ههنا اى وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او
الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك ولما كان وجوب الواجب مقيدا بوجود
مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج لا يطلب تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يناقش
في مقدورية علم المعرفة والشك فان قلت لما كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق
فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق
والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن
ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نسلم ان ما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله او ترتب عليه وجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق
بما يتوقف عليه ذلك الشيء فلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة
بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك
المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة لما كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه
بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة لان القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لانه لا يتعلق
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وقد يجاب عنه بانه اى العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا
دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف
لان المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كان التكليف
بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها جامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة
جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت
هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معا لا مع عدم التكليف
بمقدمته وذلك ان نحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول تقديره لو لم يجب المقدمة لجاز ترك المقدمة فيكلف بالشيء مع عدم المقدمة وبعد
مع متعلقه بالوجوب المقدور فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بمساق الكلام العاشر المعارضة بما ذكر
من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس واجبا اصلا الاول ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد
والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل
الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو انه قال
عليه الصلوة والسلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جوابه ان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يجادلون النبي عم ويوردون عليه
الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عم يجيبهم بالايات الظاهرة والدلائل
الباهرة والقران مملو منها اى من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها وابطال الخصم وهل يذكر في كتب الكلام الا قطرة من

بحر ما نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا والى قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا
بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه ذكر فيها مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة
المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفرقة فكيف يمكن ان يصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول
مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان
قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما
اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن اخر واجزاء عضو عن اجزاء عضو سائر
الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب
الاول بانه عليم فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثاني بانه لما جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من التضاد
الظاهر فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة
اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم اخر وذلك يبطل لاصول كثيرة مقررة
في كتب الفلاسفة فاجاب عن دفع الشبهة بان المنكر لما سلم كونه خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه
قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم اخر لان
القادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الايات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على
المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم لم يسموا
ما يوردونه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال
والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين و
الاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجلاء القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على
قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة في كل حين من الاحيان مع تعلق
بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل
المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان المتطاولة
فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه عن زمانهم
وذلك الى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه بابا على العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات
وابوابا وفصولا كما ميزنا بها كذلك ولم يتكلموا فيها اى في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة
في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلة والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بان يختص
باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلة وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء
فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وبالجملة من البدعة ما هي حسنة حدا اشاره الى ان قوله نعم الى نحوه منع للكلية الكبرى القائلة
كل بدعة رد وتحرير الجواب انك ان ادعيت ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه
من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه
وساير العلوم الشرعية وثانيها اى ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل لما في مسألة القدر روى انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة

لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارآءة الحق في صورة الباطل بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي
هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدري مشهورة وهي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عُبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان
ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال لعلي أني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي أتملكها دون
الله ام مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا
هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه
كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد
ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لا نسلم صحته لانه لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر
والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما
قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع
وما استدل به للقائلين بوجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب
النظر هي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوب طريقها يعني في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في
اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات
الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع
قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة
والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فسلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو
اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه
ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر
كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما
يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوه سببا له من الاختلاف
وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكروا ولا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف
في الفكر لاشتغال الناظر في نوع عرفانه باحسن حالا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى
الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلادة التي لا تؤدي الى الخلاص من ورطة بئر الابد الى قوله عم اكثر اهل الجنة
البله ثم لنا في انه يعني النظر والعرفان لا يجب شيء عقلا بل شرعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب

التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم لانه لا يجوز
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وينتفي كونه بالعقل لانه لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة
الرسل لحصوله اذ لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات فيلزم ان يكونوا معذبين
قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في هذه الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين
بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول
على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل فلا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل
ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة لانه يقول المكلف حين يأمره النبي عم بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته
ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر ما لم يثبت الشرع
عندي لانه المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر
وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى الافحام والجواب عنه بوجهين الاول
النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم الافحام مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي
الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا لانه لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس
معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم
الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد
من وجوب النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها
فيضع النبي له للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم
بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات
يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة المفتقرة الى انظار باطل قطعا
على تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع اليه اي الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك
النظر او الاستماع لانه لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه
الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر
موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لان العلم
بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه لما لم يثبت في نفسه كان
اعتقاد ثبوته جهلا لا علما وان توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر
بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف
ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور
التكليف لا من لم يصدق به كما قررناه وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل يندفع
الاشكال عن المعتزلة ايضا فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه

المقصد السابع

قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثرون ومنهم
الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من

وجه استلزام الجهل اي ليس لو هو

اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيهما وهو الصواب في المختار عند الجمهور
انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيد الجهل وليس
الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد بل كان مفيدا له لكان
نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم
قلنا هو مشترك اي الشرط المذكور شرط افادة النظر الفاسد للجهل اعتقاده اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل والحق
اي المذهب التام هو عدم الافادة مطلقا والمحققون بان النظر الفاسد ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه
اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب بالنظر
مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند استيفاء اسبابه اعني العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور
معها الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية
لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب واستلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجه صفة يلزمها المطلوب لاجلها وهو مخطئ فيه الا
يرى انه لو فاطر خطاءه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب الرابطة بينهما
في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزام العلم به متضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس له وقع فيه النظر
الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف
اعني الجهل المركب بالمطلوب ولا خفاء الى بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قد سناه وقول الامام الرازي
في المثال الذي اورده من اعتقد ان في المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس الناشئ من ذلك
النظر الفاسد فيه الى في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقة صادقة بل دبالم يعتقد ذلك فلا حصل له الجهل
فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له بعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح
اعتقد مقدماته حقة ولو لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت
لو لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لان ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها فيما ذكرته قلت انه لو لم يعتقد المقدمات
لم يكن هناك ايضا نظر فاسد حينئذ ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ثمة تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا
استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة
الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له
في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق
المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام العقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول
العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات فلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح
من جعل المعرف دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه الدلالة عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما
له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا او عدما فانه ليس
له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم وكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان
هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون
منشا للاستلزام وثالثها ان الفاسد ان كان من المادة فقط استلزمه كما مر من استدلال الامام وفيه بحث
لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في

الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ
ابي اسحق الاسفرائني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر
المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتعلق
على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة
اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا
ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم ان المص الحق في كتابه الذي هو بخطه مكتوب الا
فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتزلة الا انه يدل على ان القصد غير
مقدور مع كونه واجبا وعلى مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون
الواجب غير مقدور باطل اتفاقا وقال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من جعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو الشك
اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك
لو تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم
الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول انه اي الشك
غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر لانه لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء
عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نم كونه غير مقدور وقال الآمدي الحق ان ابتداء الشك غير مقدور
للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور له لان له ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بانه لا
لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه
ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما نشا عنده من الشك الحاصل
من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم ولما كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا
له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا بتحصيل النصاب ولا مستلزما
لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر ذلك
الزمان ولم يتوصل به بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في
صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع بعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة
فلا عصيان قطعا واما ان لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير وان تبين عدم اتساع
الزمان لتحصيل الواجب كالمراة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يكنها اتمام الصوم وانما خص
الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتاتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالفرع فيها راجع الى الشروع في النظر
وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى ما هو المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو صح ايجابه لوجب ان يقصد الى
تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا
في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة احدها واختاره الامام الرازي
انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر انتج
انه اعتقد ان العالم غني عن المؤثر وهو جهل قد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده من المذاهب الثالث

بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة
والآراء وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما فلا استلزام للجهل اذ المذهب الغير المنتج هي التي
فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة فلا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا **المقصد التاسع** فيما
اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج وكان ارتباط بين المقدمتين فان
من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يرى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل وما ذاك الا لذهوله عن ارتباط الصغرى
بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو من البغل تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة فلولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم
يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج في ذلك
وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم بالاكبر بان هذا
مندرج في ذلك وبان هذا مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها الى المقدمات
الاخر محتاجة معها وبحسب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب لانا ان
ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة
فانه قال هكذا افالكسب الى درك مطلوب مجهول لا بد له من قبل حاصل معلوم لا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها
صار مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل
وقد رجح البعض يعني القاضي البيضاوي مذهب ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء
في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج احدهما للنتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي
يحتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل
او تنبيه وفيه نظر لان اختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض الآخر منها وتفصيل الكلام
ان الاشكال تختلف على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كان الاول والرابع كان
اللازم في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء
والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون
بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين
في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا في حصول المطلوب لكان
العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون
مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما ان اراد امرا آخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع لانا لا حاجة
بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون
لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قصة حامل الاشكال
وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في النظر انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما على
الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم لو لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن **المقصد العاشر**
قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي هنا دليل يستلزم كوجود العالم
ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي النسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة
ايضا فان قوما جعلوا الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان

وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا
الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل
الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب
ان يكون له وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس العالم الذي هو الدليل لانه لا واسطة بين العالم الذي
هو ما سوى الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هولاء قريب مما قال شارح الحاصل ان الشيء
لا هو ولا غيره كالصفات بل اشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل ويتوقف عليه بناء على ما ذكره من اتحاد
حال الصفة مع الموصوف قال نا قد لخص منع المسئلة انه جرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على
وجوده تعالى فقيل لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه
والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس موجودا في الخارج
كالامكان او الحدوث **المرصد** السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد
المقصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب اعتبر الامكان
لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل
به اليه وليس في نفسه وسيلة اليه وارادة بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر
في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب فانه يلزم
تناوله للمقدمات التي لم تؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا
فكذا المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان
المطلوب تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي
الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا بالقسم
الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه
من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته
وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى
منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف
الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولنا الشمس كوكب نهاري والنهار زمان
كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان
والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولا اي لولا
كونه مساويا بل دخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم او من وجه فلم يكن مانعا عن دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون
بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن
جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة
في الصدق مذهب المتأخرين اذ الغرض تحصيل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء
منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساوي

شرط جودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلى عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التميز عن جميعها فليس بشرط لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منها معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه من المعرف من تميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما على التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب لما لم يكن بد من التصور بحد تام او حدا تاما او ناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده لما لا جزء له فان تركب عنهما عم المركب والبسيط غير مما ولا يكون ذلك الغير بدون التصور حدا بها والا فلا تحد بها لما لم يتعلق جزء الشيء وكل متصور نسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم رسما تاما وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكلي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فلا ثم قسم ههنا نوعان آخران من التعريف التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولنا الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلام وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم تصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ دال على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع لفظ الغضنفر له من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآل الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي والاقسام الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهوم ما غير معلوم الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا اسميا وان ذكر فيه توابعه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي للتعريف بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فاذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان معرفا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا نم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان في غاية السهولة في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجب والمستحيل فان تعلقهما لا يصح احكام الفعل وقد يعارض بحد آخر يذكر له كالتعريف بطلان حده وفساد تعريفه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم احد الحدين بطل حده والا فلا لا تعاند بين مفهومي حدين الحدين بل كل منهما معلوم على حدة اما لفظا فاقبل الانسان حيوان ناطق واريد به حد لغوي او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم ان تقديم التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام تحصيل الجزء الصوري حتى لو اخر الجنس كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزائه المادية المنحصرة في الجنس والفصل يحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره وبالجملة يحترز عن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لان القصد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك لو قلت قول من قضايا تبادر منه ان بعضه منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما في الثابت اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن بقية القيود على ما ينبغي يحتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء اي استقراء الشيء لما تتبعه وهو اثبات الحكم لكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على الجزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهي الكلي المشتمل لذينك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي فح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسيما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك لو قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فقيل هذا خارج عما ذكر من انواع الاستدلال الثلاثة اذ هو من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود انا اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق

فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذى يفيدنا الحكم بما اى بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل
ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئى لمفهوم الناطق
فرجع الى الاستدلال بالكلى على الجزئى وقد يجاب ايضا بان كل واحد من المتساويين بعد جزئيا اضافيا للآخر لوقوع
كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده ويعلم جريانه مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث
آخر وهو ان القياس الاستثنائى المتصل مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة
او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلى على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل مثل قولنا اما ان
يكون زيد فى البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل
والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذى لا اشتمال معه اما صريحا كما فى الاستثنائيات المتصلة او غير صريح
كما فى الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل المقصد الرابع
القياس هو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا
كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس بهكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورتين الاول ان نعلم حكما ايجابيا او سلبيا
لكل افراد شئ هو الاوسط ثم نعلم ثبوته اى ثبوت ذلك الشئ الذى هو الاوسط للآخر هو الاصغر كله او بعضه فنعلم ثبوت ذلك
الحكم الايجابى او السلبى للآخر كذلك اى لكله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فهذا اشارة الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب
صغراه مع فعليتها والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثانى ان نعلم حكما ايجابيا او سلبيا لكل افراد شئ
هو الاكبر ومقابله اى ونعلم مقابل ذلك الحكم للآخر وهو الاصغر كله او بعضه فنعلم سلب ذلك الشئ عن الآخر كله او بعضه فظهر ان
الشكل الثانى يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما فى شئ واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة
وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا ويحتاج فى العلم بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان
الثالث ان نعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث
كليا فنعلم ح التلاقى بينهما اى بين ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا نعلم التلاقى بينهما فيما عداه بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر
فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئيا موجبا فى ضروب ثلاثة واما الضرب الرابع فانما ينتج السلب فهو ان نعلم ثبوت احد الامرين
لشئ اما كليا او جزئيا ونعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ كلا او بعضه ونعلم مع الثانى سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فنعلم
سلب الآخر عن صاحبه فى ذلك الشئ ولا نعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى ينتج للسلب الجزئى ويظهر من ذلك كله ان
الشكل الثالث لابد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما
لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج فى بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه فى تحصيل
تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اى لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم
اللازم عدم الملزوم والا اى وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد
الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اى ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان
يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان
تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اى كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما
عدم كذب الآخر اعنى صدقه ففى كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان ولو اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولنقتصر
فى الصور الخمس بما يتعلق بها من تفاصيل قد اشرنا اليها على وجه الاجمال ما ذكرناه كاف لما قصدناه المقصد الخامس ما من الطرق

الضعيفة وههنا طريقان ضعيفان سلكهما بعض المتكلمين فى اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم قالوا لو انتفى شئ غير معلوم
الثبوت بالضرورة فقالوا لا دليل عليه يجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك
الشئ وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اى نفى الوجوه كلها بالاستقراء
اى تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك
بالاول اولى ليسقط عنه المؤنة واما الثانى وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله اذ لولاه اى
لولا ذلك اى لو لا وجوب نفى ما لا دليل عليه لانتفت الضرورة فى بعض الاشياء لجواز جبال بحضرتنا لا نراها والاشياء ومنه قوله العدم الدال على وجودها متعلق
بالجواز المعنى اذ لو جاز ثبوت ما لا دليل عليه فح جاز ان يكون الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوتها وانتفت النظريات ايضا
لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظرى وان جوزنا ثبوت ما لا دليل
عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون فى مقدمات
ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل
عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثانى بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير
متناه بمعنى ان غير المتناهى من جملة الاشياء التى لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى
واثباته محال والجواب ان قولكم فى نفى ما لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه فى نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول
فلا نسلم عدم الدليل على ذلك الشئ فى نفس الامر فانه ممنوع فان تزييفكم لادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ذلك
ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشئ فى نفسه فان
الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثانى فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشئ فى
نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود
الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التى ليست عندهم ادلة لثبوتها ولزم كون الاجهل بالدلائل
اكثر علما لان جهله بدليل اى شئ كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشئ فيساوى الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزيد له
علم اى بشئ فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد العالم بل يناقضه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم ثبوته جهلا فيكون الاجهل
بالدليل اوفر علما بالاشياء مع ازاى العلم بالدليل قد يحدث فى الاستقبال مع هذا الاحتمال لا يكون الجهل بهذا الحال مفيدا للعلم
بانتفاء المدلول فى نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بالا نعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير
الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق الذى بحضرتنا
ضرورى لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا
وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورى معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك
المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعنى قياس ما لا دليل عليه من الامور
التى لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا اى وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذى هو وجوب الانتفاء فيه اى فيما لا يتناهى
وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التى لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على انتفائها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل
على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين
الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا فى شئ واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على
نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبى فليس يلزم من

من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين
معا وايضا يلزم منا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى هو ممتنع ويلزم منه اي من كون عدم
دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لا انا نقول الجزم بعدم
نبوة اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي
بعده صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو الاستدلال بعدم دليل النفي
على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم
دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من
انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى فيتمشى هذا الجواب لو ثبتت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم
الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثامن وهي تلك الطرق الضعيفة قياس الغائب على الشاهد وانما سلكوه لما حاولوا
على اثبات حكم لله تعالى فيقيسونه على الممكنات في سائر صفاتها ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن الحواس ولما بوبوا هذا القياس بل
القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز
كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده وعلى
التقديرين لا يثبت الحكم في الفرع وان ثبت فيه علة مشتركة ولهم في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها
امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة
من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم لما تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذا الوجه كان قبيحا ولو
زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فعلم دوران القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى على هذا الوجه
الحكم بقبحه لوجود علته والجواب ما ذكرنا من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر بل على علية المعلول الذي هو علة الدائر وجودا وعدما كونه علة
لما يحل قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط الذي هو المعلول ايضا دائر على الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذه المدارات علة للدائر فالاستدلال
بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت
فليس الاستدلال بالدوران وحده واقتضاكون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلة القبح في الفعل لا يفيد اصلا وان جاز انه ظن والمقصود ههنا انما
يتم باليقين دون الظن وايضا يجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر ومنع هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر
امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده الثاني انهما اي المدار والدائر مثلا ان كانا متلازمين
علما بمعنى انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر ولما علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا
لما علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا ولما لم نعلم تلك الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلو
لا ان تلك الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من تجرد العلم بها العلم به قلنا ينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل منهما
وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون منهما علة
كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما نعلم به وحده من غير علة لذلك العرفان كثيرا من الاسباب
العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا لما علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا اخر
غير الملاقاة ولما علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق
والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان هذا الاتفاق
انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفوا في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات نعلمها باسبابها وليست عللا لها

انما القائل بالتوليد

ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان ما
لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وستبين بطلانه في مسئلة العالمية من تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون
المدار علة للدائر جاز ان يكون الدائر معللا بغير المدار وجاز اسناد المتحرك الى علة غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا
وعدما وذلك يفتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا
فلا يتصور هناك دوران عليه ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا
جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل
ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه اخر الرابع المتلازمان
الذي عمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الاخر حصل المطلوب الذي هو الحكم اذ كلما
وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اي وان لم
يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم
لم يكن المدار مدارا عدما وهذا خلف قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي يحتاج المقارن
اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا
له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المطلوب وثانيها اي ثاني الامور التي
هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو تقسيم غير منحصر كان يقال مثلا علة كون الشيء مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او تحيزا او لونا
او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والكسبي موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا اخر سوى
هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه
وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم
لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقيس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات
من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد امثال الاثبات كقول الاشعرية الله تعالى عالم بالعلم لانه مريد بالارادة
اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لانه تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق
الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري عز اسمه ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا
على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق
عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم يمنع وجود علة الاصل في الفرع ويمنع ثبوت حكمه اي حكم الاصل
لانه ان سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا القياس
مركب الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة
له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريدية صفة جائزة ظهر
الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد
في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان تكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة
المتعلقة بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك
الوقت متعلقة بايجاد مقدور اخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق

تلك القدرة بالابتناء من المقدورات لقلبس عدد اولى من عدد فيلزم بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والسابق ايضا باطل لانه لو كانت القدرة المتعلقة باعادة الشي اعني المتعلقة بالاجادة كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد ولو صح ذلك صح قيام كل واحد من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت بمنع الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان هذه الالزامات من طرق اثبات العلية بهو من المص لانه قسم من القياس بالشبه كالحقيقة وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه سابقا كون الحكم في الاصل معللا بعلة اخرى موجودة في الفرع ولم يذكر بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي ملحقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المص انه اراد انه ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس

في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة فالقطعية اي اليقينية واليقين اعتقاد ان الشي كذا مع مطابقة للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاولى سبع الاولى الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفائه تصورا وهذا القسم لا يخفى على الاذهان المشتعلة الثانية في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينهما فرسمي الاوليات كالاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذا النوع محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذا النوع وجدانية وقضايا اعتبارية بعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالاتنا كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا احكاما جزئية كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلل فيلحق الاحساس الجزئية النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطا الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دايما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل للصفراء الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لا تقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله محكمة متقنة حكمنا بانه عالم وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات الا ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا بهوانه لم يكن لعلته

بكن واحدا ولا لاكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها قياسا يختلف بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادسة المتواترات وهي ما يحكم بها لمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في المتواترات عددا معينا فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين تقدم العدد ولا بد في المتواترات تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شان ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات وانما يطابقها كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه لو حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادي الاولى السبعة هي الاوليات لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او من دنس الفطرة بالعقائد المفاسدة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الوسط الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناظرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مباديا لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي قضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة فهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليها فاما ان يكون من شان ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان العقل فيها يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي وكذلك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بالحدس فلذلك ادرجت فيما قبل والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارة فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا اسند اليها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال بخلاف المشهورات بالحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم تستعمل في الادلة النقلية كما يستعمل فيها الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين فرعوا فروعا كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه لتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد لانه لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها وهذا خلف وكما في مسئلة عدم جواز

تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة اى دائما لا تتعلق في وقت واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد
لانه لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا القائلون بانتفاء اثبات عدد غير متناه
قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا او ثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك كقولهم كون الله تعالى عالما
بكل معلوم فانه عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر
من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوا
بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف منع المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض
الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثابت منها حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد
ثبوت آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد لانه لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها
الا ان يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية في نفس الامر
ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين متشاركان في الاحكام اللازمة فلو
صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله ولو لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة
اخرى مع انه يلزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد
فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة
متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الآحاد فالآخر اشار
اليه بقوله ولانه يلزمهم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات
ثلثة وهلم جرا الى الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون به وهذا
الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما تحققته وتخص جانب النفي بسؤال وهو ان ما لا يتناهى
من الاعداد ان امتنع بدليل قاطع دل عليه لم يبق عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية لانه ليس يلزم من تجويزنا ما لا دليل على امتناعه
تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا اى وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يكن نفيه دعوى استحالته مسلمة
اللازم من اثبات عدد مخصوص ثم الاستدلال المقدمة الثانية هي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في
صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اى قالوا ليس لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته
والا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس وهذا خلف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا لكان علمه مساويا لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا
فتساويا في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث
علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا لشاركت الله تعالى في انها
ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اى ضعف ما حكموا به
ان التشارك في صفة لا يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة به الى الاظهار الا ترى ان الانواع المندرجة
تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل لا تتماثل اصلا عند المحققين وتشاركه في عوارض
كثيرة وسيجيء تحليلها المقدمة الثالثة انهم لما ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تعالى واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فتمتنع عنه وقد يعبر عن هذه المقدمة ويتمسك بها في امور جليلة في الافعال مثلا الثواب على الطاعة
كما يجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية وطوق عوض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو كما ان في الافعال وفي النقصان الافضل والقبح

وتعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات
الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما ثبت منع المقدمة وهم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان لو قيل بها اى بتلك الصفة في الذات فان الذات لو لم تكن قابلة لها لم يكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف
الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله
يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل في الكمال انه ما ذا كانت تلك الصفة كمالا لها اى للذات
لا يليق بها في نفس الامر لانه يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته كالكتابة مثلا وحسب
لما كل ما هو كمال بالبرهان وهم يجوز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض
الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني هو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه
لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو
الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم انه
قد ينقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية
محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذا من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس ان نسمي
هذا القسم الاخير بالمركب من العقلي والنقلي فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل
ثلثة اقسام احدها ما يمكن عند العقل اى ما لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك
بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن
العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب
فانها انما تعلم باخبار الانبياء عم الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد
عم فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل لانه لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف ح على الآخر الثالث من المطالب
ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم لانه يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده
بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما وارسل الرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال
الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فيجوز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ لا يمتنع حصوله عقلا
بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين
بما يستدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها مفيدة
للقطع على العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عم بازاء معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان تلك
المعاني مرادة له والاول اعني العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يعرف مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات
الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة
تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل
وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر
شعرائهم وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الآحاد والقياس لا يفيدان الا ظنا بل كثيرا والثاني هو العلم بالارادة

يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها فى زمن النبى عم الى معان
اخر اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاول لا المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده
جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى تبادر الى الفهم
وعدم الاضمار اذ لو اضمر فى الكلام شىء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه
كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير اذ لو فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اى كل واحد من
النقل واخواته لجوازه فى الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله
فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المص ادرجه فى التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين
الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك
المعارض لقدم على الدليل النقلى قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل
على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه سبحانه فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلى على الدليل النقلى اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين
ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه
الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلى ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات
الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذى يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل
عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اى فى ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا فانه اذا كان
صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه لا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل
عدم صحته ولذا قال اثبات الشرع بتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اى مستلزما لنقيضه بعينه ومنافيا لها
فكان باطلا وهى الاولى لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعنى نفسه ونقيضه فقد ثبت انه لا بد فى افادة الدليل النقلى اليقين من
العلم بعدم المعارض العقلى لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية
وهو اى عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلى لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها
اى دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على امور عشرة ظنية فتكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل
الذى هو الموقوف عليه فى القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اى الدلائل
النقلية قد تفيد اليقين اى فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن
على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين اهل
اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى نريدها منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا يشتبه بطلانه وكذا الحال فى صيغة الماضى
والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما نريده منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلى فيعلم من صدق القائل
فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلى لزم كذبه وفى افادتها اليقين فى العقليات نظر لانه اى
كونها مفيدة لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها اى بمجرد الدلائل النقلية النظر فيها او كون قائلها صادقا الجزم بعدم المعارض
العقلى وانه هل للقرينة التى تشاهد او تنقل تواترا مدخل فى ذلك اى الجزم بعدم المعارض العقلى وهما اى حصول ذلك الجزم بمجردها

ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اى النفى والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر
وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه فى الشرعيات والاحتمال
كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات
ما ليس كذلك فيجوز ان يكون من المستحيلات فلاجل هذا الاحتمال لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى
العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة
من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة فيستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة
لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسائل العقلية
نعم يجوز التمسك بها فى المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الآحاد واخرى لافادة الظن
كما فى الاحكام الشرعية

الموقف الثانى فى الامور العامة

اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب
والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص
عند القائل بان الواجب ماهية مغايرة لوجوده وتشخصا مغايرا لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب
بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتى والقدم
من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق
كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى
كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من الاقسام الثلثة اذ اوردنا ما كان كذلك اى مما يختص
بواحد منها فى بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اى فى هذا الموقف مقدمة يجب
تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى موضوعاتها وبيان احكامها مشتملة على مباحثها

المقدمة فى قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع قسمة مبنية على مذاهبهم الاربعة
وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة
بينهما وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج انما اعتبر قيد فى الخارج لانهم
لا يقولون بالوجود الذهنى او يكون والاول هو المعدوم فى الخارج والثانى هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية بينهما لا اثبات
ورد ناعيه الاحتمال الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة ارجح اى ثابتة وقال به القاضى الباقلانى قولا مستمرا وامام الحرمين
منا اى من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة فالمعلوم عند هؤلاء اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم
او له تحقق اما باعتبار ذاته اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى له تحقق بتبعية وهو الحال وعرفوه بانه صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولهم صفة لان الذوات وهى الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا
يتصور تحققها بتبعية الغير فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة يخرج
الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج السلوب التى يتصف بها
الموجود فانها معدومة لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية
والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون
صفة له فى الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال ان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب

من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال والاعراض فقد من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت
ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق
في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا فاما لا كون له في الاعيان
وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع اي من
المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود
الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأي هولاء تقسيمان
لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو
راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانهم قسموا الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من
اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه سيدفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم
الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال
حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال الكائن في الاعيان اما ان يكون له الكون بالاستقلال وهو الموجود
او يكون له الكون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم
الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر
ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود
والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم
الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم
المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من امتيازه بحقيقة
اي لا بد من ان يتميز الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان امتاز ذلك عن غيره بهويته تخصيصه يمنع بها فرض اشتراكه
بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بماهية
الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه لا يمتاز عن غيره بماهية كلية بل بتشخص ورد ذلك بان الواجب موجود خارجي وليس له تشخص مغاير
حقيقته حتى يمتاز بها عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية مع انها ليست موجودات خارجية
بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب تعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية من حيث ان الواجب هو هو ويسمى تشخصا
من حيث انه المميز على وجه لا يمكن فرض الشركة فيه فعند الخارجي الواجب حقيقة وهوية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده
وبان المدرك بالحواس لا يمتاز في تحققه الذهني بماهيته وهويته بل ينضم اليها في هذا التحقق بل التمايز في الخارج بماهيته وهويته بخصيصة الخارج الذي
لا يعلم وجه ينضم فيه يتحقق له ماهية الفرق ظاهر بالتامل الصادق فعليه انه يتمايز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة تطلق بطابق على ما يتناول
الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصليا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود
الخارجي والعيني او لا وهو الموجود الذهني والظلي ثم الموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن
لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء لانه لا ممكن بالغير بل هو رعاية
للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك
المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما
حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة

من المتقوم

من المتقوم بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على
الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان يندرجان تحت المحل
اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود
اي في الخارج لانهم لا يثبتون الموجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي حد ابتداء وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك
الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي ينتهي وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز
بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار
اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه
قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية
والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع
المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة
فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول
حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي
جعلناه قسيما لهما من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا لانا لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا
وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين
احدهما انه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز ولا بد من تمايزه اي الباري
بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه محال الثاني ان هذا
الوصف اخص صفات الباري فان من سال عنه اي عن الباري لا يجاب ذلك السائل الا بهذا الوصف فيقال
هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم
وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب الا في حق
المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب
الثاني انا لا نم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي او اما كونه موجدا للكل ما عداه
او القدم لانه لا يشاركه فيها غيره وجواب الثاني ايضا ان يقال منع الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص
صفاته لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يثبت لو ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا
فيه فتوقف تقدم الدليل على ثبوت المدعى فانه مصادرة المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد

المقصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل
هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما
استدلالات كما هو الظاهر منها فان بديهية التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون مطلوبا له بالبرهان واما تنبيهات
بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى
الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر
على الكسب كالبله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي لانه لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف
لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي لو تنزلنا عن كون وجوده متصورا

متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اى طريق موصل يلزم من وجوده وجود اى من وجود
ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ويكون وجوديا اى وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم
من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لما كان وجود ذلك الدليل متصورا
بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود
نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان
قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا مستنبط فى باب النقض وبعد التسليم لا قدح فى المقصود لانا نعلم توقف وجود الدليل
لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون
العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال
سواء ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه
ثم ان المحشى صرح بان وجوديا متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهى قال مهما او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا
لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل غير مستبان فلا بد فى الدليل من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان
يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود
محمولها لموضوعها بديهيا او انه مستدع تصور الوجود المطلق بطريق البديهة فاتجه الاشكال بان الكلام فى اكتساب التصور
وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق فلعل ادلة كما انه لا دليل غير مستبان كذلك لا تعريف
سلبى لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منته اليه فيكون
العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه وجواب اى جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودى حقيقته يكنهها مقصوده
بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان
احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته يكنهها غير بديهية ولما كان وجودى متصورا بوجه ما بديهيا كان اللازم منه بداهة تصور الوجود
المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام فى ان تصوره بكنهه بديهى هذا لما كان الوجود مقيدا احد ما اشتركا وذاتيا لما تحته من
الجزئيات اما لما كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بديهة او كسبا ولما كان عارضا لافراده لم يلزم
من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصيته فرد من افرادها
لما قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما
وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان
المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله فى التنزل او لا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ممنوع نعم لا بد من دليل هو ضرورى معلوم
بالضرورة اما وجوده فلا لانه قد لا يكون اى للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم النعيم الدال
على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين فى نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما فى الخارج على وجود المدلول
فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين والحاصل انا نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم بوجوده الى المدلول كما
نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم الاستدلال لكم وان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا
او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل فلكم يتم مقصودنا قلنا
ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله فى التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه

على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثانى من الوجوه الدالة
على بداهة تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشى اما موجود او معدوم تصديق بديهى اذ يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور
الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية او يستلزم تصورها
المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمتم ان هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع
اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف مقدمة الدليل
على ثبوت المدعى او زعمتم ان الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون
تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة
لان بداهته مطلقا فى نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة
اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا انا نعلم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان
علما اجماليا لان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من
اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه
بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث
انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على
خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم لما كان العلم بالكلية
عليها مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما لما علم ان الوجود والعدم والشى الذى
ردد منهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلق لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شى منها لانه دور وجوابه اى جواب
الوجه الثانى انه يكفى تصورهما اى تصور الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع فى التصور بالكنه الوجه الثالث انما ينتهض حجة على
من يعرف بان الوجود متصور بالكنه ويدعى انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما
والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اى وان لم يكن بسيطا بل
مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية او لا وان لم يكن اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات
فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجودا لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اى وان لم
يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا لانه ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزائد
الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها مسببا عنها فيكون هى اى تلك الاجزاء علل الوجود وموضوعاته
لكونه مسببا عن اجتماعها عارضا لها لا اجزاء فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان
للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء ليس صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء
فلا يكون تمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بوجود قبل
او بعد اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء يجب وجوده متقدما على الكل بل هو اما معه او متأخر عنه او تتصف بوجود قبل
اى قبل الوجود الذى هو المركب فيتقدم الشى اى الوجود على نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به اى بالوجود فلا شك انها تتصف
بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعنى تلك الاجزاء التى لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم ففيه وجهان احدهما ان الرسم لا يفيد
معرفة الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر فى شرائط المعرف ولا اعرف
من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وايضا فهو اى الوجود اعم المفهومات

والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض
عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات ولما وجد القابل مع الفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع فكلما
كان شرايطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص
ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرايط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه
اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وفي جواز اي
جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود باطل قوله اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات فذلك فالجزء مساو للكل
في تمام الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي الحقايق الكثيرة متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء
للوجود متخالفة في نفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا
مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله
كسبي لانه ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك
مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء اشد فاعرضيا ولا اشتراك صدق الكل
على اجزائه كذلك وبعبارة اخرى ان اجزاءه ليست وجودات قوله فيحصل من الاجتماع بين تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك
الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزائه ليس عين وجود فيكون التركيب في الوجود نفسه
لا زايدا او ما علته ثم ما ذكرتم منقوض بساير المركبات التي علم تركبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاؤه
سكنجبينات تساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها
هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين مجموع ما ليس بسكنجبين
قوله في الاستدلال الثاني مبني على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كساير المركبات المعلومة التركيب
لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون
الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم واذ الوجود بل
العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود
والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لانه موجود الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود
نفسه فانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما
بالآخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على مذهبهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم يحصل من اجتماعها الوجود
كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود لما كان معدوما
كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه
الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء
عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن شيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او داخلا فيها او خارجا
عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود لما كان عين الحقيقة في الحقايق مركبات ومنها
بسايط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا تتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم
وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل
الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال الثالث مبني على التركيب من الوجود تتصف الاجزاء بوجود مع او بعدم او بدونه

قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب
من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع
فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار ان اي جزء الوجود
متصف بالعدم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدوم ما ولا يلزم الا كون
الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة
مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان بنفسه ليس عين
الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء
ليست جزءا من المركب وقد ثبتنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه والغاية اليه
واما انه لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود
خاصة كذلك قوله في الوجه الثالث لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم
انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء
ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال بناء على كون الوجود اعرف ما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما
للاخص ولا يلزم من تصور الاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال
على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول
به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال
شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام و
الخاص في الهويات لان العموم والخصوص انما هو كذلك باعتبار ذلك فالاعم يكون تحققه في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل
واما اذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاخص او معاندا له ولو
لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس لانه قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما
في الذهن لانه لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام لا تعاند
بين الصور الذهنية بل هي متعاقبة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم لما كان الاعم جزء الاخص وكان
الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق
الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه من غير عكس كلي المنكر الى كون الوجود بديهيا فان الاولى بمن يدعي انه كسبي يحتاج
الى معرفة بوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كما الاشياء فانه ليس كنه شيء منها بديهيا
الا البديهي بعض وجوهها واما زايد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي من عوارض الاشياء فيتعقل
الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الاشياء ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي
اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نم انه لما كان عارضا للماهية يتعقل تبعا لها فقد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة وجه
ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض
تصور ماهية معينة وقد يكون ضرورية فيتعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي
عن هذا الوجه بانه يتعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الاشياء كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث
هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الاشياء المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية

الرسم

لتحقق الاعم ومعاندا له فهو شرط

بل يعقل تارة تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب
الوجه الثاني انه لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا
لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر
المتصورات ولتلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب
اللفظ فان البديهي ان كان حاصلا في الذهن بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص مراد به فيعرف
ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع
النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن
ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثالثة من المنكرين
لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بان من الاول تصوره
انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك يتميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص
فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور
لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره يتميز عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى
يحتاج في تصوره الى تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور وسلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في
بداهة الوجود لما قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده
للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك
الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق
على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الرابع ان التصور حصول الماهية في النفس فيحصل
ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود والا امتنع ان يتصور شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها
والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نقول بالوجود الذهني
ولئن سلم فيمكن في تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم
في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين
حاضر عنده وذلك كما نتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني
مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام
الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم قال بانه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده وذكر فيه
عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان الموجود هو الموجود
في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم
الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان
يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما ينقسم الشيء به الى
فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكلا اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا
يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود
والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود والمنفعل موجود [illegible] القديم موجود لا اول له والحادث

موجود له اول فلا يصح اخذهما في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجود [illegible] فالتعريف بها ايضا دوري المقصد
الثاني انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة
غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى
كونه مشتركا كما مر لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات
وانحصارها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات فعين التردد فيها التردد في الوجود الذي هي اعيان تلك
الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد فيه يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له
سببا فاعليا موجودا مع انا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض ولما كان جوهرا فهو متحيز
او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات وانحصارها ولم يكن في تعيين الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك
السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا
يقال لعلنا ترددنا بلفظ الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا لما زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي
في الحالين بلا تردد ولا زوال هو الحكم بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن
نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك
معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع
وانحصارها ونقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المقسم في التقسيمين احد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي تنقسم
اليها ابدا لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفوارة
والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول نعلم يقينا قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا تختلف باللغات
المتفاوتة ويمكن فيها الحكم العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف
على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحكم العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم
في مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد
بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب
اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص
مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد بما ذكر
اي ان اريد بالاستدلال بهذين الوجهين ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما
اي مفهوما الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات
فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين
والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك هو
المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه لانه لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا
مقابله اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيما يقال ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان
العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك
لما قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك

او تخصيصها ذاتيا كان لما او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاده على الاول فلان التردد تردد في الخصوصيات

الامر فان قيل لقائل ان يقول ان اريد ان الموجود موجود بوجود هو نفس الوجودات و اما ليس موجودا اصلا لزم بطلان الانحصار قلنا نختار ان الحكم بملاحظة اللفظ وضاعة فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اصطلاح والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد ومتمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زايدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كان الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصرا عقليا الوجه الرابع قال بعض الفضلاء في نقض الفضلاء اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه لئلا يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مناسبة الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس منع الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ والاوضاع وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع لو اما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المحقق ويعود نقضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفي بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعي معنى متماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال في ذلك البعض من الفضلاء من زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري لانه لولا انه تصور معنى واحدا شاملا لجميع الوجودات لم يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك ولما لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على حدة واي حاصل ان الدليل انما كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام يجمعه اذ لولاه لوجب التنصيص لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل متناول لكل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك متناول لكل وجود فلا بد من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق وهو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذ اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فيقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود اشتراكا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال لا يوجد تحقق شريك من انتفى فانه لا يقتضي تحقق مشترك كما سها الكاتبي انه بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل فرد واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا لو قلنا على تقدير كون الوجود معنى متعددا ان الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا تميز ابن اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زايدين عليها واما من قال

ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القايلون بانه نفس الحقيقة في الكل وهي حجتهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافته لم يلتفت المحققون اليه

المقصد الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة لانه لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسين البصري كما من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية كان الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض لان فيه تكون الماهية معدومة موجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود ولو انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم اليها وقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة ولو لم يعتبر شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر وكل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زايدة قايمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين وهذا خلف وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع مع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون هو وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزايدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجود الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا فالصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امر اعتباري معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج ليكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زايدا على الماهية لا انه

عينها لجواز ان يكون جزءا منها او ان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زايدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر
لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ثم ننقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي لا نم
الملازمة لجواز ان يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا
انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدا عليه ولا جزءا
منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله
اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو
زايد عليه اي على ذلك الغير لكن هو ليس له زايدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بقيام امر آخر الباء اعني
القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زايد عليها واما الوجود فهو موجود
بنفسه لا بامر زايد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به
مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب وان كان زايدا في الممكن على ماهيته في الممكن فاما ما في المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب
فلقوله لو لم قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زايدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها ولو كان زايدا عليها
ان يقوم بها والا لم يكن موجودا اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن
فيكون وجوده ممكنا فله علة هي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا للغير فلا يكون الواجب واجبا فهي اي
تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود اذ لا تقدم من الوجوه في
الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم
ايضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدم بها بوجود لا يكون
زايدا عليها والا لم يكن في ذلك الجميع فيجب ان يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا
الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه يحتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان
صفة لها فيتوقف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه
ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بهذا الوجه كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة لوجوده
عندكم والقابل يتقدم على مقبوله لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين
ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة
للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا
النظر عن الوجود الخارجي وجود الاجزاء او الماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها ولو
كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لها
في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها فانا نعلم ان الواحد متقدم على الاثنين مثلا من حيث انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين
بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول هذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع مقومه كان سابقا
عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها لاحقة اي هذه الحيثية يلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقله
الا باعتبار الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا في سند المنع لانه قد ثبت ان علة من
العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فيجوز ان يكون الحال في العلة الموجدة كذلك وما يقال
من انه اراد ان هذه الحيثية للجزء حال عدمه في من عوارضه معلوله بمعنى فيكون هي متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود هذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان المنع

الحيثية ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا
يخفى اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان يلاحظه العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظه افادة الوجود وذلك
لان مرتبة الايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما يجوز
ان يكون وجود زايدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلة لا بد ان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ الاستفادة
الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال فتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية حيث
ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقومه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود والا امتنع الجزم بالتقوم مع
التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذي اورده تموه على وجوب تقدم العلة الموجدة
على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه سندا
للمنع وهو العلة القابلة والمقومة بين فقد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فماد
اشتباه اصلا وثالثها انه زايد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا فههنا دعويان الاول انه زايد على الماهية في الممكن لوجوه اربعة الاول ان
الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتي وكذا نقول في ان الماهية
الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود ثابتة والا جاز ان يكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءا لم تكن كذلك
بل كانت تابى العدم من حيث هي هي اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا فلان الماهية
لا تكون من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اي الماهية
الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبولها
العدم ارتفاعها بالكلية فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي
العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه لو ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك
الماهية ولو قام بها لم يكن مرتفعا بل موجودا ولما جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية
على تقدير كون الوجود نفسها او جزءا منها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءا لها
سيصرح بالابطال الشك انما تصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت
الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءا
والكلام في الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود
الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك
الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني
ومن اثبته اثبته بالبرهان لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا عن الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما
احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج لما لم تكن معقولة لا حال خلوها عن الوجود الذهني فتغايرا فلا يكون نفسها ولا
جزءا ايضا فبهذا يتم الجزء الآخر من الدليل ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زايدا عليها كالمثلث
لا يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء بعض الفضلاء لا يخفى حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلم اي الممكن
مثلا تصورا وان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم انه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فتغير الدليل
هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج لان الوسط غير مكرر وليس له ورود له الاستدلال المبني على توهم هذا الفاضل بل
بان الشك في ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزءها ما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له

فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في الجزء لو كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا
من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقله من الماهيات كيف لو تعقلت بخصوصها لم يشك
في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها الوجه الثالث لو كان
الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا بل كان يعد هذرا او كان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها
كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال كان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولو كان الوجود
جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة لو كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل
الوجود عليه الوجه الرابع اذ لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دونها
اي دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الاوصاف لاغير
فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهية لكان اعم الذاتيات المشتركة
بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها اذ كان محمولا عليها وان كان جزءا اشتركا كالجنس وتمايز انواعه المندرجة
تحته بفصول او باجزاء اخص منه مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة اجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك
الفصول ايضا اذ الوجود اذ جنس للموجودات كلها فللفصول فصول اخر اذ تلك الموجودة ايضا ويلزم التسلسل وتركب اجزاء
الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فاذا انتفى المركب
فقط والكثرة لو كانت غير متناهية لا يوجد فيها الواحد لا مبدأ الكثرة فلو انتفى سلسلة الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك
الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط واحد فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر
فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بوليلنا وان اجيب عن الوجه الرابع ان
كنا كون الوجود جزءا او يجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز ان قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول
كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان
المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن
الدليل الثاني بان يقال فرد الوجود اما جوهر او عرض فيها لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والموجود ليس من
اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المنقسم الى ذلك الشيء قال المص والتحقيق ان بعض الوجوه التي استدل بها على
كون الوجود زايدا على الماهية لكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود
وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود
بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان
متمايزتان في الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قاس
الاولى بالثانية وما ذكره من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر اذ ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق
المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يكن قيامها به
السواد في الخارج وكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذور او هو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري
وتحرير دليله انه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا في الهويات عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود
والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود لان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد
مثلا حتى يكون هما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق مفهوم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية

لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد
وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود بالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود
عارض لها ومتميز عنها في العقل فقط فلا شيء من الوجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية
ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان
اتفقوا في ذلك اي واتفقوا اي الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير
الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان
مطابقتان للماهية الخارجية على عكس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم واتفقوا اي الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج
خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو موجود
او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود
واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها
في الذهن ولا محاذي بها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فانها
مفهومات من الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق
او ذاتي او عرضي كذلك بل هي مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى لا نذهب عليك ان الكلام من ابن سينا تصريح بانه
ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المص فاذن النزاع في ان الوجود زايد او
ليس براجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته
قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على
بصيرة في دعواه بين البحث الثاني ان الوجود زايد على الماهية في الواجب لو وجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته
بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى
ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد واجب
الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك
الغير وجوديا او عدميا هذا خلف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكن
اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء
مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية في تمام الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد
وهو عدمي جزءا من مبدأ الوجود وانه محال بديهة ومفض الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم
موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثير
لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال انا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه
وهو بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط ويعود المحال وهو جواز كون
كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب
عين ماهيته او لا ليس في الوجود المشترك بين الوجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته
والا لكان حقيقته امورا متعددة متغايرة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة
لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زايدا بل هو عين ماهية الواجب

وقايم بذاته وهو المجرد المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات
التي تعرض لها الماهية تجرد ومبدأ انما يلزم هذا الكل لو كان وجود متساو في تمام الماهية لوجودات الممكنات في اشتراك الوجود معها ان
كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه
زاد في التوضيح فقال اما حصته اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا ينفي عليها فانه اعترف
بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته كما انها عارضة لماهية الممكن والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية
حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون في فصل الوجود في حق واجب الوجود
مغايرا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا
للماهية الا ان ثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه
وجود وثبت ايضا انه اي ذلك الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق بان في الممكن
ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون اي جزء عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من
الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب
ولكن لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا احتمال باحدهان النزاع في الممكن يستلزم اظهار الفرق النزاع هنا
نحن علمنا في الواجب وقد يقال ليس في الماهية ليست مما فرد من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني
تلك الحصة زائدة على ماهيته ومطالبة باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب هو منع تساوي
وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا مشتركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه
عليهما تواطؤا او تشكيكا وان قوله اما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالمناقشة فيه من الزيادات بطريق المنع خارجة
عن قانون المباحثة وطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله وقد يستوقف من كلام المصنف ما يدل على ان الممكن امورا ثلثة
ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال ثم هنا اعتراضات واردات على الوجهين اشار الى اولها بقوله فان الوجود مقول
على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق
عليه من افراده لا الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها
على الكل احد منها ان وجود لا موجود بعض الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها
الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفي تماثلها بالحقيقة اذ يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود اي حصة الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات والمبدائية ولا يلزم مشاركة
وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين في الحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا فلنا ان نطرح عنا به
بيان التشكيك وانتفاء كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول ان سلمنا ان الوجود مشترك معنى بين ما يطلق عليه
الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقايق الوجودات متخالفة لكن مع التشارك في العارض
فحق لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون هو ذلك كالماهية المتخالفة العارضين لما تحتها فانه يجب
لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول انما
كانت الوجودات متخالفة الحقايق ومشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض فحق
الممكن ماهية موصوفة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك
لو احتيج كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل ولنا وجه آخر هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب

الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود
فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الذي به يمتاز ذات
الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي
بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى الحصول الخارجي في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود
فمقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة
مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة
الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين
بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الالزامية فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا
على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبما ذكرتم من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها
بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما سيتوفر ثم قالوا
الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها
في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا القول بالجزء التي قال بها افلاطون كما ستعرف في مباحث الماهية وابطلوا
ايضا مذهب ذي مقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطباع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للقسمة وهمًا لا خارجًا والجواب
منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقايق المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان للنار مثلا
وجودا به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار ولغيرها سوى ذلك الوجود وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار ولا هذا
الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي
والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر
محل النزاع بحيث لا مزيد عليه وتوافق كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره على هذا الوجه
منشؤه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين والعدم المقابل
للوجود الخارجي المطلق اي الذي هو غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص من حمل الاطلاق هنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو وتحكم عليه اي على
ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع
مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كان الحكم
على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانما اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره
في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه ولا ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن
وهو المطلوب فان قلت لو صح هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما
خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما
ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة ولا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار واذن تناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرناه ان يصدق
قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة ولا يلزم اذ ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي

الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق فيتحقق ان تقرر انه يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق في صفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ماذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق
مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم
منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور
ما لا وجود له في الخارج اصلا بل ما تصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى
ان لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي ومما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال
في ابطال ما ذكر نحوه من الدليل لو حمل قول افلاطون مبنيا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان المناسب
او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا
هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفتت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل
الفعال مثلا ان كانت الهويات اي هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان
المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التحقق للمعقولات التي هي
الماهيات الكلية هو غير التحقق بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اختص بها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك
النوع من التحقق لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات في موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من
التحقق لها فيه وانما تعرض لتمام ما تصوره لان بطلانه اظهر واي حاصل ان تلك الامور المتصورة لو كانت ممتنعة الوجود
في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة مدركة سواء كانت هي النفس
الناطقة او غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم ان الحكم بها على
ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة
على المطلوب واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية
للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا لانا نجوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك
الامور الثبوتية ثابتة في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا على وجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب
بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها ولو لم يكن في الخارج فهو في الذهن الثاني
التاسع من الامور الدالة على الوجود الذهني ان نتعقل من المفهوم ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
الموصوف بها موجودا وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا
في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال
الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن
ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقائق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان
ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الثالث
لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي بقوله فانا
اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد بان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج
ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد ان الافراد المعقولة للممتنع التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة للمعدوم التي يصدق عليها

في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم
الايجابي فلذلك قال هذا بالحقيقة عائد الى الاول واي حاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست
خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم سلبي وقد يقال
لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولنا كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا
على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها ايضا الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها
حكم ايجابي فتأمل ثم انه قد وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة
والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا
وحكم عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل اجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان
الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة
بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين
ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما
من الاشياء دون ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في ذهننا واما ماهياتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات
الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا
لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس
الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا بالهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فمعنى العادة في الحقيقة والاحكام لها
في الهويات امور زائدة على الماهيات ثم ذلك الحاصل مع مباينته اي ماهية تلك الهوية ولا تخص الماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل
بخلاف المتخصص من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة ولو كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك يلزم هلا
اي هل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت
وان اردت انه هل يساويها في الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل في معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية او لا
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى
خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي فما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه
الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني
كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا لانه لا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس

المعدومات تتمايز اذ لولا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب اعيانها مما لا يشك فيه
ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات فقد تمايز ما ويتعدد ما اللازم للتمايز خلاف منهم من
اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان
عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم له بين العدمات لم يختلف
مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدوم
والعدم نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف

فلا شيء من المعدوم ح

بها يا شيئا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما ومتميزا اصلا ولو اقتصر على قوله فلا وجود له لم يتعرض للوجود الذهني ونفيه
عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فتدبر انه الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز
بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم
في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز اي الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن اي تصور
معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدميات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فلا امتياز اي حاصل
هناك ثابت للوجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا يمتنع اتصافه
بالامتياز فالمعدومات متمايزة **المقصد السادس** في ان المعدوم شيء ام لا وانها اي تلك المسئلة من امهات المسائل الكلامية
لانه يتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي في المسئلة
متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قطعا ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه
القول بزيادة الوجود قطعا فقال بها غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان
المعدوم الممكن شيء يعني انه ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد يخلو
عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ونفوه الاشاعرة مطلقا اي
في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس شيئا كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود
رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء ورأى
بادي الرأي الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود
الخارجي او الذهني يعني انها لو كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا
لا تخلو عنها لان كل ماهية يجب كونها تحكم عليها بانها متمايزة عن غيرها او لانها ثابتة في علم المبادي العالية مع ما لها من الاحكام
كما هو قاعدتهم فهم المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق
شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فان الشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايره لان قولنا السواد
موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللشيئية التي للذات كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر
زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان ذوات السواد
مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءا لها والا لزم التسلسل ولانا
نحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم
ثابتا لكان موجودا هذا خلف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود الا الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على
الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في تلك المقدمة تحصيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان
كلا منهما زائد على الذات ومشترك مفيد قلنا بل معنى الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده
ثم فان فسر الثبوت برأي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم
تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان
الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة لو اخذت بدون ما قد خرج
منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول لما خرج وما لم يخرج بعشرة مثلا ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا
والاكثر من غيره بعشرة متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي

مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بعشرة فتكون
ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هذا خلف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه
لو انفصل عنها عدد متناه يحصل هناك جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا
وهو باطل وان اكتفى بمجرد التضاعف بالقلة والكثرة ولا على انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته
مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة
ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا يكون واجبة التقرر بل ممكن التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي
وعدم الثبوت وهو المطلوب فيقبل الواجب ما لا يجب وجوده لا يمكنه تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم
صفة نفي اي صفة منفية غير ثابتة لان رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كان الموصوف بصفة الاثبات
اي بالصفة الثبوتية اثبات اي ثابت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا المسلك وان حوم عليه جمع
من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مفر الحرام لجد لغيرنا وهو في غاية الاحكام لكن في غاية الضعف والقبح
لانا لا نسلم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها
كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس
عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بالصفة الثبوتية
بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود
بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها
كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات
لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا اي وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في
الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان
لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما
لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحدة منها بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب
الحركات والسكنات على المعدوم وكذا قولك لذواتها ان اردت به تمايزها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد
ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات لان التميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يمتاز بهويته عما عداها فانه
لازم لها فلا تتوارد ولا تتزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز
بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت لما لم يقتض الماهية الوحدة
ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة
حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به الهويات انها في تبايناتها وتكثرها لذواتها فكذلك فكل شيئين مختلفان بالذات
قلنا نعم فان الهوية لا نوعي لها كثرة ولا تصور فيها تشريك بل كل هوية شخصية تختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وباطل قوله اي لازم
في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين
كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات فان قلت لا استحالة في جواز
تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال
كونها معدومة ثابتة وقد بينا ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة لو خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة

والنصا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك
ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان
الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة بالذوات اتفاقا ولا بالوجود لانه حال لا ثابتة ولا منفية بدليلهم فنقول اثبات الحال من المعتزلة
لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال محال لانه لا حال عندكم ام محال او نقول اي
لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما عرفتم
ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري
سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله انما هو في اتصاف الذات
بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف ان كان امرا عدميا فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات
متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن
موجدا للاتصاف بالوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت
والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين
المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه اي مفهوم المعدوم صادق
على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي كل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال من
ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ان بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم
على المنفي ثبوته لفساد الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت فهو ازلا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول
جزئية فانه مقول بما قدمناه من التحرير وانما جاء لهم ذلك القول لانهم لم يحوموا على المراد ولم يفطنوا الا ان قصدهم اي قصد
المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بانهم معترفون بان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المقصود تعلق
مفهوم المعدوم وانه على التقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق
عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم ولا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول
جزئية وهناك تقرير آخر يتعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على التقدير كونه اعم من المنفي لا يكون
ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم
ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممكن فتصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على التقدير
كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون
ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم
على الممتنع اتصافا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل
كما لا يخفى للمثبت اي الذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت
اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من غيره
ان اريد ان كل معدوم يمكن متصوريته وان اقتصر على البعض لم تثبت مدعاهم لانا نقول العلم ايضا
ان بعضه مقصود دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور
دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان

كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة
عقلا اليه والجواب عن الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع
الضدين والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها
اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر
والاعراض من غير ان تتصف الجواهر هناك بالاعراض ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم
اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانضمام بعضها الى بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست
ثابتة عندكم في العدم وكانه حذف الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة لانه
لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات
التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال
فنقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكره وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا فمراده ان ما يدل على
نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباتهما اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا او مرادا بعضه دون بعض مع ان الحكم
فالتميز الذي لا يقتضي ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم بالعقد الثابت في المنفي هو التميز الذهني وظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان
المنفي ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك العقد معناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك العقد للمعدوم الممكن
وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ما ذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا
للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي
الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت
بالصفة الثبوتية محال جوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض بالنقض
به الوجه الاول ولهم شبه غير هما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله فهو غيره
والغيران شيئان لانه لا يتصور التغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول لان حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن
الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ومنها
ان القصد الى ايجاد غير المتعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى
ايجادها فان ما ليس متعينا في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره
ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فيندرج الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد وتحرير
ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك اي محسوس
ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره
تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الذي لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم
من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي
ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسان مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانا
وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات مجعولة بل ثابتة متقررة في انفسها وسياتيك جوابها هناك
للمقصد السادس وفيها بحثان الاول في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي يتعلق باللغة فلان

او كونه هو

بعض ... الا الملكة ... بخلاف المعقولات

من ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم
موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصريون من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان
يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشئ ابو العباس هو القديم ولكن في الحادث
مجاز وقالت الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة
هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهو اقرب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ماذا
يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون
لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يتوقفون في اطلاق لفظ
الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تك شيئا في اطلاقه بطريق الحقيقة على
لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث
دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشئ وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك ينفي اختصاصه
بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء
ان يكون متصلا فيبطل قول الجهمية البحث الثاني ذهبت المعتزلة الى القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن
صفة الوجود كما قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات
ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن
عياش انها حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهي اي الصفات
على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور متعددة او الى التفصيل اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب منها والقسم
الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يشبهها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها تحتاج الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر
فردة فهذا القسم يختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجوهر واما للاعراض
انواع اربع من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني الصفة
الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في
كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي
وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فانه لو فرض انه خلق جوهر واحد فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال
انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية
ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له كونه اسود او ابيض حصوله
لا يمتنع لكونه ايضا الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف
الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو الوصف الذي هو من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود
وهو الحصول في المحل فان الوصف ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما ما يتبع الحصول في المحل فلم يحكموا به
على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصريين فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة يكون حاصلا
معها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا شك انه معلول وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية
لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس ابو يعقوب الشحام بنفسها فقال انهما متحدان ولا يجوز ان

لا كون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري اثبتها اي الاتي ذكرها وهي صفة
الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول التحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم واثبت اي البصري كشيء من متبعيهم ثبات
العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة و
متصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اي بيان وجوده بالدليل
فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال بعض الحركات
والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة قال المص لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع
العالم ذات متصف بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا فان ذاته تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه
ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة او معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا من يمتنع
صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا القول الا كقول لشريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا
له وانه يمتنع في الخارج فظهر انه بتقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يتوقف تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار
بعيد جدا لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

المقصد الرابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة
فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد في ذلك الى نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات
واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له
اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما تحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا نقول الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع
لنا في ذلك والذي الجأهم الى ما ظهر اراده وجهنا انا فهم المتفقين انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها
بان تحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية
التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فتخرج حمل العدم للوجود سلب الحادث لهم يجعلونه اعدام ملكة
ولا مناقشة معهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم صرحوا
بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان
يعرض لها الوجود وهم اي العدم من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول الوجود ليس موجودا والا لكان وجوده زائدا على ذاته لانه
يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته من ذاته فيعود الوجود على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية
ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد عليه
البتة واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما ان امتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا
تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه بالنسبة
والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق
ان الجسم ذو لا جسم فلا يبعد ان يصدق اتصاف الوجود بلا وجود ولا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه
وبين سائر الالوان ومن فصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فصلا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها

معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها التي هي فصولها
عسير جدا فنقول الجزءان ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى لانه لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر
والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وبسيطة وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه
محال بديهة قلنا الحق المختار انهما موجودان قوله فيلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا لا نم قلتم انه محال لحكم عليه بسبطها او تمنع الملازمة
اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر
فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الآخر به اي بالشيء الاول الذي هو اللون
او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج وسنزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين ان تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل لو كان السواد امرا واحدا في الخارج
ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك
البسيط اعني صورتا اللون وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له
بديهة قلنا لا نم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما حكمك بذلك اي بكونه محالا انما هو
من بديهة وهمك لا العقل بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخيل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور
الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك سارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت
ان من الصور التي هي الاجزاء الذهنية صورا عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات
تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكثيرا ما في قوله من مشاهدتها
اقل او اكثر بيان للشروط وقوله والتنبيه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات وغيرها
اي بحسب المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار المشاهدة فقطعا مستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل
النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها اي في النفس لانها صورة تطابقه فقط وان تعقل
صورة اخرى تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات
صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركهما اي تشارك ذلك الشخص وانه [illegible]
الهوية الشخصية فيها اي في تلك الصورة الاخرى ايضا ركون انوع جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس
ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه خاتمة للمقصد السابع في تفريعات القائلين بالحال
ذكر ابو هاشم فرعين الاول انهم قسموا اي الحال الى معلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة
القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فتكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم
نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها للمحال
بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعلل ان يكون
موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا الحيوة وما يتبعها فان غير
من الصفات لا توجب لمحلها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكائنية
والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها وسطها ان الذوات المتساوية لا بد وان تختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك
الاختصاص للامر يقتضيه والا لزم الترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه

بان سائر الذوات بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في
الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا
فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على راينا اعني نفاة الاحوال
فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها
بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا
وربما قال النافون للاحوال ان منشأ حجة المثبتين انما هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وهما ليسا موجودين ولا معدومين فتعين ثبوت الواسطة التي هي الحال وذلك لانهم يقولون بان الاحوال مشتركة في انها احوال ويختلف بخصوصياتها
التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة هي مفهوم الحال حال
تشترك سائر الاحوال فيه اي في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فيتسلسل
الاحوال الى غير النهاية او نقول انه اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية
اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع
تعالى لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامهم لا ينافي هذا الامتناع لجواز
ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا
الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها تمتاز
بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين تشير اليهما
العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول هما متماثلان وعلى الثاني اختلاف
فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول
فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف
على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعدما زيف الوجهين
المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلبي اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما
وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما ولا حالا وهذا الجواب انما يتمشى لو ادعى ان مفهوم الحال حال ويجاب بجواب آخر
ايضا وهو ان مفهوم الحال المشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة على نفسه حتى يتسلسل واما
لو ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلبية
واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيهما
وتضييع الاوقات في توجيهها المرصد الثالث من المراصد الاربعة للامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اي في هذا
المرصد مقاصد اثنا عشر المقصد الاول في تفسير الماهية ما به الشيء هو هو كليا كان او جزئيا حقيقة موهبا هو هذا التفسير لمفهوم حقيقة
الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يعتبر
الى امور مباينة اياها وذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها مع انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها وحاصل
عنها عارضة لها فاقد تنسب الى الامور العارضة لها فيقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان هو ذلك العارض لازما
لها لا ينفك عنها اصلا فانها وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان

فالانسان من حيث هو انسان ليست الا انسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا
معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات لانه لا بد لها من اتصافها باحد من النقيضين بل هي مع امور زائدة
على الماهية الانسانية ينضم الى الانسانية فتكون الانسان مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودا ومع العدم
معدومة وعلى هذا القياس ولا بد لها اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شي زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو
داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان
يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها
ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شي منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم
ايضا انها ليست مقتضية ومستلزمة لشي من المتقابلات على التعين ولو نسبت الماهية الى الامور الداخلة فيها فيصح السلب
بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج
عين الماهية لكنها باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسان من حيث هو انسانية أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها
ليست من حيث هي هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه السلب
انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لان الرابطة في هذه العبارة منافرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو
حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة
على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل لو سلمنا ان المعدول ليس اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على
سبيل التغليب فقيل هي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السوال لانه غير حاصر لخلاف طرفي النقيض لانه لا يخرج عنهما وان قلنا
ان اجتماع هذا السوال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته لانه ليس شي من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا
فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في واحد في مكانين متصفا
بالاوصاف المتقابلة وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية
من حيث هي هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها
من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا انها من حيث هي هي ليست
التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها هنا
بالحيثية ولو وقع بدل قولنا في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل معنى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة
قيدان خارجان عن الانسانية ملحقان بها بالنسبة اليها الى الوحدة والتعدد **المقصد الثاني** في اعتبارات الماهية بالقياس
الى عوارضها التي ذكر حالها في المقصد الاول هي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية
اذا اخذت مع قيود زائدة عليها تسمى مخلوطة وبشرط شي وجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا ستره
به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص بل هو مركب في الخارج من الماهية
والتشخص او مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق تسمى مجردة وبشرط
لا شي وانها لا توجد في الخارج والا لتلحقها الوجود الخارجي والتعين فلم يكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هذا خلف وهل توجد مجردة
في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة عن جميعها كما لا توجد
في الخارج وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة
عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على
المجرد مطلقا بانه يستحيل له الوجود في الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره ويقرب من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا
وذهنا تعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك
اذا تصورت المجرد مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من
المخلوطة ويحكم ما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه
وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهني من العوارض كما عرفت نظرا فان كونه
اي كون الشي موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية له هي اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا له اي في الشي بان
يعتبر الذهن له ذلك الشي عارضا ويلاحظه وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير
ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي
الامور العارضة للشي بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية
عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما جعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها ولو اخذت الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض وعن التجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهي اعم من الاوليين وقد وجدت
في الخارج احدى قسميها اعني المخلوطة ووجود الاخص في الخارج يستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظ
لو كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه **المقصد الثالث** قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع
فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم
تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد
لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي
فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منهما بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة من المقارنة للتشخصات المتقابلة واما
واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان ولا
توجد في الخارج الا الهويات الجزئية لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اريد
بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجرده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف
بالدعاوي وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عني به معنى آخر مثل ما اول به بعض المتاخرين
وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب البسائط العنصرية ومركباتها ربا من عالم العقول مجردا عن
المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويعتني عليه كمالاته ويعتني بشانه عناية عظيمة شاملا لجميع افراده وهو الذي يسميه
البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر
لا تعلق له بهذا المقام **المقصد الرابع** الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها فهي التي يلتئم من عدة امور تجتمع
وتنتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها
لا عدة واحدة بل ارادها غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه
الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدا المتعدد كما ان الوحدة مبدا الوجود العدد وكما امتنع عدد متناه
او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء
كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما اي البسيط والمركب يتصف بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الاخرى الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي

لا يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت وفي المركب العقلي لو لم ينته الى البسيط
لزم محال فرسي ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال لو كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في
الماهيات المعقولة بالكنه **المقصد الخامس** في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة من وجهين الاول انه ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة
سواء كانت متساوية او غير متساوية والاشبه والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية ويحتاج
الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة
فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فمتساويان بان نحو الحساس والمتحرك بالارادة لا اعتبار ماهية مركبة منهما او الا اي وان لم يصدق
كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة في الجملة بينهما الا يجاد عموم وخصوص اما مطلقا واما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في
الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق
فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم منهما اعني الموجود صفة
للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس صفة للحيوان بل هو جزء
واما من وجه تقسيم لقوله اما مطلق نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم
من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من العلل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت
تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته
ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة
الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة ما يعتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت
اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعر الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو
الافطس وهو الانف الذي فيه تقعر وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يترتب عليها الختم
وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء
مضافا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة
الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل
دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فقوله نحو الانسان المركب من
النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة
من الاجزاء الخارجية دون العقلية نحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة بتبعية اللون نحو
البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها
سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كالجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب
تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان
او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها
تحصل السرير وانه نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القدم فانه موجود لا اول له فقد تركب
مفهومه من وجودي وعدمي وهو ليس عرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدم ما لا يعقل الا مضافا الى الوجودات فيكون
المعنى الوجودي ملحوظا معه قطعا واعلم ان بعض الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من
ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية فاما اعتبر بالماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية

والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية لعدم تحقق الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد تمتنع على نحو
الوجه المذكور في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالتساوي على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية من الواجب وجوب
امرين متساويين **المقصد السادس** الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا
سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل
يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا
ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة
الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل
ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها
عنها بحسب الخارج لانها لا تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب
المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة
اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه
والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون في ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء
الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب والمشهور عنهم ان اصل المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة
كما اورده المصنف في تحرير المسألة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن يحتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزاءها
البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي موصوفية الماهية بالوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات بأسرها
ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن المؤثر المذهب الثالث المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان
وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض البسيط لانه نسبة
بل يستدعي عارضا لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا اثنينية فيه ولا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن
المركبات ايضا مجعولة لانه لما لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة لان ليس المركب الا مجموع البسائط كما هو مذهب
المعترض وما لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا
تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعولية انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية
المركبة منها فلا يلزم ما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام والوجود ايضا ماهية فهي
اما بسيطة فلا يكون مجعولا على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام في اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض
المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فلا
امكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسألة من المواضع التي تزلق فيها اقدام الاذهان
وانا نريد ان نثبت ههنا ما امكننا في هذه المسألة بعبارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب فيه والحق لا يحتجب عن طالبه
بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولم تقبلهما والعوارض اي الامور
التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن هويتها الخارجية وعن وجودها
الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فانما وجدت الماهية كانت متصفة بذلك
كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض ان الاربعة موجودة باحد
الوجودين عن غيره لم تكن اربعة ... السابق وكذا الحال في ساير لوازم الماهيات ... فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين السوت

لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية
لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا
لا الماهية من حيث هي هي كالتناهي والحدوث للجسم فانه اي كما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي هي بل وجوده
الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص مناقضا نفسه ولا متصورا لجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصوره
اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية
فلا يحاذى به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فتنبهوا بقولهم ان الامتناع غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الماهية اي هي
عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا
حتى يلزم التناقض وان اريد ايضا بهؤلاء النافين ان المجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا ريب فيه لان الاحتياج من لوازم
الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا استقوما اي المجعولية بهذا
المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزء ما الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث
هو هو فقطعا فانها وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط فليس لها هذا الاحتياج
اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط فليس شيئان
ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام
لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان
الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا
كلام صدق لا شك فيه وان يحملوا عطف على ان بين المنازل واعلم انما قالوا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها
في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما نسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات
متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا تحرير ما حرره المص وقد يعود ان البحث
عما يلحق الماهية او من لوازمها من حيث هي او ما هو من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص
هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني
فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به بينا او غير بين وقد فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والنقد تكلفا وابعد
من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على عكس ما قيل من ان
الماهية لا واحد منها ولا كثرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير
مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور
توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا للاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في
الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا
فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل الصفة به موجودة ثابتة في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه لكن آنه الحق الذي لا يسوغ
بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية الاحتياج المعين

فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا
كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها تحتاج الى ضم اجزائها بعضها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود الاحتياج الى التأثير ويتميز في
المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
ايضا صوابا بلا ريبة المقصد السابع المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره و
الاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والثاني وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة
وحدة حقيقية كما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض وعلى هذا الحق هذا المقصد لا
نوع اذ نسلم على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون بقيامه لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول
ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو
صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به
شرطا لقيام البعض الآخر فيتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث
ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه الى قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به
ابتداء المقصد الثامن انما الحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها فلا علم انها تشارك
لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها وهي اللعة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور فيعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان تشترك كان يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك
غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لا بان تشترك في ذاتي وتخالفه لعارض ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه
الى كون ذلك الذاتي الذي تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات
التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة ولا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الممتنع الموجود في الثبوت
ويمتاز عنه بقيد سلبي هو انه ليس هو الا الثبوت فقط والممتنع امر ورائه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود
ولا بان تخالفه في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركب لان البسائط
قد تشترك في صفة ثبوتية او سلبية وتتمايز بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منها واعلم ان المشتركين في ذاتي
اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا بينهما بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله
لا بان تشترك في ذاتي وتختلف بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر
ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا المقصد التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى
بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون
فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض بذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري
فيها وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات بأسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف
لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا في كون المركب منها ماهية حقيقية
وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال المعجون اما بوقته من مزاج اي صورة تابعة للمزاج مستعقبة كيفيات وآثار
نوعية

صادرة عنه وآثار ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ويحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ولولا ما ذكرناه فقول
الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فلا يحتاج الى
الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال فان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزءا من المعجون يحتاج الى الباقي الاجزاء
لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا بتركيب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب
المخصوص او الهيئة المرتبة عليه قال المحال تركب الجوهر من عرض قايم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر اخر
وعرض يقوم بذلك الجوهر الاخر فان اللازم ح افتقار احد الجزئين الى الاخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا للمحمول الجوهر ومنها مثل اما
العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا ان ماهيته وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية
الواحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فان المركب فيهما عين الاحاد باسرها ومن هذا انه يترتب على
الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه ومن هذا انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور المتعددة وحدة
اعتبارية الا ان تلك الهيئة لو اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه معدوم
فهو معدوم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم
الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الاخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين
فيجوز ولا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه هو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه اخر هو
احتياجها في تشخصها الى الهيولى وستسمع ذلك في موقف الجواهر المقصد العاشر قال الحكماء فقد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الماهية
الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقية واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة واحدهما
علة للاخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه فكان الجنس منحصرا في نوع واحد ونقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء
واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب والجواب انه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة واما غير مستلزمة لمعلولها
فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للاخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزم الى كون احدهما علة
للاخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم
للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب اشعار الى
انه يمكن ان يقال ان اردت بالعلة التامة الى آخره التبادر مما نقلناه عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج
وذلك يخالف لقواعدهم انما المطابق لما ذكره ان يقول قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو
عين كل واحد منها في الوجود وليس هو محصلا مطابقا لماهية نوع منها تماما وانما تحصله بالفصل فاذا انضم الفصل اليه صار
محصلا اي ان الفصل علة لتحصيله في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي بعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل
في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن اذ الامر بالعقل الجنس بدون فصل من الفصول مد
ان الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس في الذهن ان الابهام في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون انهم قالوا ان ليس
المقدار مثلا امرا معينا محصلا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا ان يفصل الخط المقدار بالمشاركة في المقدارية وتارة كونه سطحا
كونه جسما تعليميا بل هو مقدار مخصوص هو في نفسه اما خط او مقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا ان المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد
من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون
احد مقابل احدها الى ان يقترن به فصل واحد منها بمفرده ويحصل تمام يقترن به في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل الصورة

الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا ان الذي
صورناه من المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر بهو هو وان كان
بينهما اتصال فرضت كالملازمة والحلول بين الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم
الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر ولكن
هو منهما في الخارج واحد فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق وليس التعدد
في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه
الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيحصل منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم تتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض
بالمواطأة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من تلك الحيثية ما من
شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان لانه لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه
من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق ينضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد منهما جزءا
لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير
اعتبار انه ناطق او غير ناطق كان اخذناه اولا او غيره كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان وال حاصل ان الاجزاء المتمايزة
بحسب العقل دون الخارج لها اعتباران الصورة العقلية توخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة
اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ فيه التغاير بل الاتحاد وهما كالحيوان والناطق اذا اخذا من حيث انهما يطابقان
الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة
على حدة بحيث لو انضمت اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا
موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان وكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار
جزءان للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يوخذ لا بشرط شيء فيكون له اعتباران اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنها
وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان
ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه
يعني قوانيفع ما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين
وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون هناك حمل مفيد بل لا يكون هناك حمل قطعا وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام
لينضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة انما الاشكال في
تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادق بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها
ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب
والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة تلك المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها
كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان تلك المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة
في الذهن بحسب المفهوم وجودها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته
بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يكون تلك الماهيات
المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد وهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد
منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات

نحو الصور المتحققة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب في الخارج ماهية وجودا وان جعل الاجزاء في
الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتب لا يقال الاما
سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هنالك الاحتمال
الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير ماهية المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات
لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها
وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر
او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا بطل ما تمسك به هذا القائل من انها اي
وحصل منها ذات واحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في
المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان
اعمى لانه ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهومه موجودا خارجيا متشخصا فلا
ولقائل ان يقول بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات احدهما
صدق المفهومات العدمية على الموجودات اي وجه كان لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير
محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانها لو حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه
يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها فلا يمكن التحديد التام الا بتصور
كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية الموجودة فيه لان
الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها اي ان لم يشتمل على امر زائد وكانت هي تلك الاجزاء بعينها
لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان
وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج
فلو كان له اجزاء عقلية متغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون للشيء الواحد حقيقتان
مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل
خارجي لفظ اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له ولفظ اشتق من جزئه المختص كان
فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق تخرج الجزء من الجزء بل لا بد ان يعتبر الجزء
مع نسبة ما خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الكل والجزء خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج لا يسلطا
وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا
في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعا اربعة الفرع الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين
اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع
ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع اخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها عن النوع الاخر
والا لكان كل منهما علة للاخر وانه محال ورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل

الناطق

يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس
والفصل في الانسان بالعكس بالنسبة الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي
ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل يختلف بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد
بالناطق هذا العارض اعني معلوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله الفرع الثاني
الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا اجتمع
على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان هذا في الفصل القريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده
ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا و
قابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه لو تعدد ذاتا جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد بعضها
بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك لانه يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا
او نوعا ظاهرا او لا كما يصدق فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة
بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء
وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة
لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل لما جهلت
عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا
عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده
والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعها معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل
بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية
يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة لو جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا اشتباه ولا استعانة
بالعلة وان جعل صفة للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس بناء على العلية الفرع الثالث
لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط اثران
النوعين وهذا انما تم لو كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين
لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا
لانه لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة
لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة ويلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا
اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه تخلف
وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انه لو كان هذا الدليل للتفريع بينهما كفى ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعيف
ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر ضعفه اي ضعف كل ما ذكر وضعف ما فصلناه واوضحناه من تحقيق كلام
في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل تتاتى هذه الفروع على ما حققته اولا قلت اما انعكاس الحال بين الجنس
والفصل فلا امتناع منه عليه لجواز ان يكون مفهوم ما في كل منهما ابهام من وجه ويتحصل بالاخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات
لو لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منها ان تحصل الجنس
فقد صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم تحصل الجنس

باجزائها بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا لو كان للماهية جنس على ان المركب من المتساويين لا يتصور
فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب كما عرفت واما تقويم الفصل القريب للنوع في مرتبة فيستلزم
ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كان
في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان
يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا تحصل في كل منهما بالفصل وحده والا كان النوع
متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل تحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر وحينئذ لم يمكن ان يكون
له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على
كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غير هو وقد
اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره صارت ممتنع فرض اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج
ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لان جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة
وقد قال بعضهم في الكاتبي ان اردت بالمعين مجرد التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزء منه بل هو عارض له ووجود المعروض
في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا يرى ان الامور العارضة للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب
من العارض والمعروض فلا نسلم ان المعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التعين كيف يسلم ان مجموعه موجود ان
بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمتعين الذي لو عينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده
وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن مفهوم الانسان
مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من
الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى الفصول
فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا تعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا
ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد
منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية وتشخص كما
يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة
الاخرى اي صاحب متشخص آخر لان المتشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في الآلات فكذا صورة الماهية المتشخصة
انما ترتسم في الآلة ولا يتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول فانها تحصل مع الانواع فانها امور كلية
فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمتشخصات تحصل هويات
ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص متمايزة في الوجود اي بالهويات اي بذواتها لا بمتشخصاتها
كما يتبادر الى الوهم لما تمايز في هذا الوجه بين الماهية والمتشخص من هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع
والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات
شتى فمن قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث لو نظر اليه في نفسه مع قطع النظر

منضما

عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد في ذاته النفس
صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك فيها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود الخارجي
متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها
فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر محتاج الى ان تكثرها
فاذا تكثرت بتكثر الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين الطبيعة فتكون الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان
يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك
الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان
اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما
للتعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا التعين
عدم العدم فهو وجودي والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجوديا وان كان ذلك التعين الآخر وجوديا فهذا التعين
الذي هو مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا والجواب
لا نسلم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك لو كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان
العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد
بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه بوجوده في الخارج
نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك الثبوت لموصوفه باعتبار وجوده في العقل فقط
كالجنسية القائمة بالجسم فانها ليست الجنسية بوجودها في الخارج قائمة به بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي
بالمعنى المذكور اعم من الموجود مطلقا بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان تلخيص معنى
الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود كالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود
بدون الوجودي ففي الموصوفات القائمة بذواتها ولما كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود ولا يكون العدمي
مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل ان الوجودي ما في حد ذاته الوجود اي حي
سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر لهذه المفهومات المتغايرة لكنه
الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع
الاعتبارات وجودية لانه يصدق انها ليست بنفس مفهوم العدم فلا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى
الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام ولهذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت يجاب بان التعين
لما كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا
التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على
انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر
لان الامر لو سلم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لو لا امتيازها عن غيرها الاخرى لم يكن اختصاص التعين بها دونها
وانضمامه اليها وذلك اي امتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز

اولى من العكس

زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان
التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثالث لو كان
التعين موجودا كان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اى كل واحد من التعين مشارك
للتعين الآخر في كونه تعينا وممتاز عنه بتعين آخر مخصصه فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر والجواب
عنه بان كونه متعينا اى بمفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج
الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف فيه نظر لان كل تعين اى
كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه
في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته وتم الدليل بلزوم التسلسل
ولقائل ان يقول لا نم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة كيف
والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوضة عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هوية بنفسه
بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة
على قياس تفصيل الافراد الانسانية والحق ان هذين الدليلين الملفقين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان
على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنها وقد علمت ان نفس الهوية الخارجية ذاتا ووجودا وصفا
وهذا اى كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث تحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون نفيه
فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على
انه عين الماهية بحسب الخارج ومتمايز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج
منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى **المقصد التاسع** قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين
ان علل بالماهية بان يكون مقتضيها لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد
اذ حصل من الماهية التعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد منها تعين آخر والا لانفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول
عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء التام واما اذا كانت
الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا
اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اى في الماهية
لان اى حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها
بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها فهو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن
ان يكون علة لتعين شخص دون آخر لا لتعين منه دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها
بتعدد القوابل اى المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك التي بها تعدد الاجرام وكالنطف القابلة للصورة الانسانية واما
بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة
بالقرب والبعد من الفلك فلذلك تعددت صورها ولو لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات
متغايرة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذي
ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي
وليس مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي فهي اما الماهية بنفسها او

فيلزم

فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا
ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت
وان لم تكن مادية لانها حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم المادية فتتعدد بحسب تعدد
المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال
بعض الفضلاء لما كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها
انحصر نوعه في شخصه ثم يقولوا به اى بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان
تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هنا يظهر جواز تشخص الماهية بما حل فيها وقد بنوا
دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر واى اصل لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية
انما يكون لقابلها لزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هذا خلف والجواب عن اعتراض
بعض الفضلاء بان تعينه اى تعين القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون
كل استعداد سابق معدا للاحق وجميع الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل
جائز عندهم لا يجدي في دفع الاعتراض والجواب وانما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه
لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور
اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له فاتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهية بصفاتها العارضة لها
كذلك اى على سبيل التعاقب لا الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل اى المادة هذا وقد
يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضي تشخصا معينا ولذا تعدد الفاعل
المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين
الشخص الذي له ماهية نوعية وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت
القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه في شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم
الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون
التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب ولا وجود له في الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه
ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ عن مباحث
الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد الثالث**
في الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة المقصد الاول تصوراتها وكذا
تصورات ما يشتق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف معانيها
المفهومة الا يرى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه لزم الدور
على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن
وجوده واذا قيل له وما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة في
تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب

الى العدم و اخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا و عرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم
و اخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود و عرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود و العدم معا و ثانيا
بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا و از دوره ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه من الامور فيقال الوجوب
امتناع العدم او لا امكان العدم و الامتناع وجوب العدم او لا امكان الوجود و الامكان لا وجوب الوجود و العدم
او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون شيء من التعريفات حقيقية بل تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن الحق ان تصورها
ضرورية يعني انها متشاركة في كونها ضرورية و مع ذلك متفاوتة في الظهور فالوجوب لف لا استحالة في كون بعض الضروريات
اجلى من بعض و على هذا التنبيه على معنى الامكان و الامتناع بالوجوب اولى من العكس و اما كان الوجوب اظهر لانه
اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات و اجلاها و ذلك لانه يوكد الوجود و اما الامتناع فهو مناف للوجود و الامكان ما لم
يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود و ما هو اقرب الى الجلي التصور كان اظهر من غيره و اعلم ان الوجوب
يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص و هي ثلث فالاولى استغناؤه في وجوده عن الغير و قد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم
توقفه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشيء الذي به يمتاز الذات عن الغير و اطلاق الوجوب
على المعنيين الاولين ظاهر مشهور و اما اطلاقه على الثالث فانما هو على تاويل الواجب او ارادة مبدا الوجوب و هي اي هذه
الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة بحسب المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه هو ما يمتاز به عن جميع ما عداه
و الثانية نسبة ثبوتية بين الذات و الوجود و الاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية و اما تلازمها فلانه متى كان ذاته
كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره و بالعكس و متى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يمتاز الذات عن
ما عداه و بالعكس فافهم هذا الذي ذكرنا من معاني الوجوب و ليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب
من كونه وجوديا او عدميا و كونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي و الاخيران وجوديان مع انه لا سلب
في مفهومهما و الثالث عين الذات بخلاف الاولين و كذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى
احتياجه في وجوده الى غيره و الثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده و عدمه و الثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير و هذه الثلث
ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب **المقصد الثاني** ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع
فلانه صفة ما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي و اما الوجوب فلوجهين الاول انه لو وجد الوجوب
لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا و الواجب انما يجب لو لا اتصاف الوجوب
به امكن و اجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا هذا خلف و ان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر
و يتسلسل و جوابه ان نختار الشق الثاني و نمنع لزوم التسلسل لانه قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل
من ان وجود الوجود عينه و ايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان
وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها و لعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه الا انه يصح
لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب و وجوده فلا يجوز ان يكون نفسه و ربما يختار الشق الاول
و يجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا و لا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون
حصول الوجود للواجب لذاته و لا يكون حصول الوجود للذات الوجوب و قولكم ان بالوجوب يجب
الواجب قلنا ممنوع لعدم التغاير بين الوجوب و كون الواجب واجبا فان الواجبية الوجوب صفة و اصلح
عندنا فليس ثمة علة من الوجوب في لا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب

فانه لو اقام الوجوب بذاته او جب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول لو كان الوجوب ممكنا جاز زواله و لو
فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا و هو محال قلت لو كان الوجوب ممكنا جاز
زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني و هو الاقوى انه لو كان الوجوب
موجودا فاما نفس الماهية و بطلانه ظاهر بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية و الوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة
واحدة بل بمراتب فكيف يكون نفسها او امرا زائدا على الماهية مستبطلة حيث بين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لا بد
ان يكون زائدا على ماهية الواجب و لم يتعرض لكونه جزءا منها لان ظاهر البطلان و ايضا كونه نسبة ينافيه و من اجاب
عن هذا الوجه الثاني بان يمنع كونه نسبة فقال لم لا يجوز انه على تقدير وجوده عين الذات و لا يمكن نفي كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب
المعنى الثالث اعني ما يتميز به الذات فانه هو ما يمتاز به عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان
المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود و المانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير و التحقيق ان اريد بالوجوب
عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي و ان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا
و منه شرح ان الوجوب يطلق على معنيين و الاول منهما عدمي بالضرورة و الثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ما هو
معروف و اما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فنقول لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هذا خلف و ان كان ممكنا
نقلنا الكلام الى امكانه و يتسلسل و يجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب و لم يشر الى
الوجه الثاني كما توهمه العبارة لانه لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب لانه يلزم فيه كون الماهية
واجبة قبل وجوبها كما سيأتي و قد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن
او جزءها و يبطل كلا منهما كونه نسبة بين الماهية و الوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها فيستحيل
امكانها الذاتي من غيرها و الا لم تكن ممكنة من حد ذاتها و العلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات
و هو محال من الممكن و اما بالغير و الوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر و جواز ان الامكان
سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده ثم يوجد فهو نفسه موجود من غيره و الصفة الثبوتية متاخرة عنه اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة
بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة و ربما يجعل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استدل الامام الرازي
فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ما هو علة لوجوده يستتبع وجوده عقلا و لذلك صح ان يقال
اقتضى ذاته وجوده فوجد و الصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا و يكفينا في الاستدلال على كون
الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف لا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه
علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون معه و ربما يقول لكن يشبه ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه
و كل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه و يكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود
موصوفها كالحدوث و نظائره ضابطه يشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال
على كون كل واحد من الوجوب و الامكان امرا اعتباريا و الثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا و اما الحق
نبا مساع الآخر ان كل ما تكرر نوعه اي تتصف الى تحقق بعض منه بمفهومه فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث لو افرض
ان فردا منه كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه جزئي حرمة على
ان حقيقة و مرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج و الا لزم التسلسل في الامور الخارجية المرتبة الموجودة

نحو العدم فانه لو وجد فرد منه لعدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة
لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث
فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان قديما فالموصوف به اولى بالقدم فيكون اى الحادث قديما او البقاء فانه لو وجد لبقي والا
اتصف بالفناء ولهذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكان الماهية موصوفة بها فيكون متكثرا
موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا لكانت كثيرة فيتقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان
له تعين اخر وقس على هذا فيلزم من كون بعض الامور واحدا لها وجوديا ذلك التسلسل الباطل قال الشيخ والمنع ما ذكرناه من
ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي
حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما
في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية ففي قوله وكذلك الى وكذا عساه ايضا كل ما
لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك في الحدوث في الذاتية والوضعية وامتناع اتصافها بصفات لا
متأخرا عن وجودها موصوفا بها في الخارج فيجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية جاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج
بصفة موجودة وانه محال بالضرورة وهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه هنا
حذفا لمؤنة التكرار عنا فاحفظه واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية
واعلم ان نفي الوجوب والامكان والامتناع التي هي فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي من جهات القضايا
في التعقل او الذكر ومواد وما نحن فيه الآن وذلك لان المبحوث عنها هنا وجوب الوجود وامكان الوجود وامتناع الوجود او العدم في جهات
ومواد في قضايا بخصوصها محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية
قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما اخر ثم اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا
زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى
والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود
او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي يصدق لفظ الواجب عليها
هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية او السوادية او غيرها وكذا الحال في الممتنع والممكن والا لو لم يكن نفي بجعل جهات
القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الامتناع واجبة لذاتها ان كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب
الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة
وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية ومرادنا وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب
الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة
لا واجبة الوجود في نفسها وحقيقة ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلاثة سوى
الامتناع لقيام دليل احد كونه وجوديا بامور وجودية لوجوه ثلاثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب
لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان
لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره
سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها ام لا نتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا
ام نفع ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب

النقيض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه وحده ... عقلي او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة
والاتفاق والحل ان يقال ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كونها تلك الصفة موجودة
في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا
لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان
امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي
لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان
وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه هو اللاامتناع عدمي لصدقه
على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيق الحق في الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما
اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على شيء انه
واجب ولا انه لا واجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا
نقيضه الذي هو رفعه نقيضان في جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق
عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلو مرتبة الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا
الامتناع واللاامتناع معدومين بحسب الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا
لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه
رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب
في نفسه حتى يلزم من عدمه اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه الثالث
وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات
فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذلك نقول لا فرق
بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه فرع من الوجه الاول لان محصوله انه لو كان الامكان او الوجوب
امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وهاهنا
بان الاعدام لا تمايز بينها والتحقيق هو النقض فنقول امتناعه لا او لا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان
الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف
بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها
وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لك طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من
الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها وكما ذكر
ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء
التي اختلف فيها وذكر هناك لها ادلة متقابلة فقال او لو شئت نفي شيء تقول هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء
كالوجوب مثلا فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان الوجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما
كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا
على ذاته اولا انه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها وبطل كلا الشقين وعدمها بدليل ... وجوديا

كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه اما بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكراميه لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه
او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي كطريان الضد او مختار والكل محال الا بنفي ذهني مسامحة فمقابلة فكان يقال لو كان العالم موجودا
لكان اما قديما او حادثا وسقط كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم من الاشياء التي يدعون نفيها من هذا القبيل
الذي نبهناك عليه على وجه كلي مشترك اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانا اي لان ذلك الكثير من الشبه
فانتشه اولا نظرا الى المعنى وذكرته ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على المآخذ العام ابرلها وابطالها على طرف الثمام يعني قد
نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي فاذا نوى في بعد وقوفك على ذلك المآخذ سهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى
التصريح بها في مواضعها قال الميداني في قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف
يسد به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء **المقصد الثالث** في احكام الواجب
لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف واعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير
لعله لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت متحدة فذلك الواجب
الذي ارتفع انما اذا كان له علة اخرى فلا او ايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال يستلزم المحال والجواب ان ثبوت
الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد وهو محال وذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من
ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب لذاته قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا احتاج
في وجوده الى الغير والواجب بغيره ما احتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء
متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر
جزء الشيء غيره والمحتاج بنفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن
وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرج الاحتياج اليها الى الاحتياج الى الغير
كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره
ولما كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفس
وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها انه لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زايدا على ماهيته
الى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا وان لم يكن كذلك بل كان زايدا على الماهية لكان الوجوب الموجود
محتاجا الى الماهية لانه لا بد ان يكون عارضا لها فما يهاد العارض يحتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى
علة وتعلل لها اي بماهية الواجب لامتناع تعلله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون
واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد كما ستعرف من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده
مستفاد من علته وما لم تجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجوب العلة قطعا
ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد ووجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة
بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هذا لا يقال هذا معارض بان
الى الوجوب كلية ... على المستغني قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن مبدأ الواجب فلا يكون عينها ... على انا نقول انا حكمنا بكونه ليس الا الماهية المطلقة عليه بتقدير كونه موجودا

بسببه بيانه الغرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلام معارضا
لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان
نفس ماهيتهما والمشترك في الماهية لا بد ان يتمايز بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال
لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال الا انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول
المدعى هاهنا انه لا يكون الوجوب في وجوده باشتراكا وقد بينا انه لو كان موجودا لكان نفس الماهية فالاظهران يحال امر الحكم
على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا **المقصد الرابع** في احكام الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها
قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة
فان الممكن ما تساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا
للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي
هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك
يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى
بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا
نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا
ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت
البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لا لامكانه
فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان
لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به قلنا قد تقرر
جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة
بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم فكيف
وقد انكر طائفة البديهيات راسا وان قيل اكثر العقلاء قالوا بالخلاف حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب في
مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمتكلمون بل المليون قاطبة حكموا بالخلاف
في تخصيص الله العالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها
والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بالخلاف في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب
والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق
القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى القدرة اي الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها
في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في تخصيص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع
تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى قطبين معينين
مع مساواة النقط في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع
الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدار معين في الغلظ والرقة قلنا لم ينقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا
مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض الاحكام التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب ليندفع عنهم القول بوقوع

احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمن كون شأن عقولهم بطلانه والا لما احتاجوا في دفعه بما
ولا اجتزوا على التزامه بعضهم ومن فصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها بما يسيره عليك في الكتاب
المنهج الثاني في اثباته اي السند لان فيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها
فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف في الواقع راجحا واولى بها من الطرف الآخر فاما يكون مساويا لها و
هو خلاف المفروض الذي هو التساوي بها بالنسبة الى الماهية الممكنة وهذا تناقض قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي
اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فيقتضيه
انتفاء اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما زعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة
اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اي يترجح طرف وجوده على
عدمه بحيث يجب لما سيأتي في ذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون
وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين ولهذا كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود
لامتناع قيامه بذاته او بعدمه وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن لان الاثر موجود قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون
الممكن موجودا قبل وجوده هذا خلف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده
قبل الوجود وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه يحتاج الى علة وهو المتنازع فيه بل الترجح
مع الوجود وح جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود
الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب
المتجدد لا يجب ان يكون موجودا الآن العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا
موجودا في الخارج الطريق الثالث ذكره اي الامام الرازي في الاربعين وهو مبناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل
وجوده او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان واجبا لذاته والاول
لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده بزمان اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم لو لم يكن الا
مجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا
هف فهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر الوجود دائما واذ يمكن لذاته لتركبه من آنات متقضية فلا يكون
واجبا لذاته لما مر من انه لا يتركب الواجب بالذات خصوصا لما كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان
علة الحاجة الى الغير دون الحدوث لفقد الحدوث فيها ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث
علة اي حدها او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي لا يعين كون امكان الزمان هو حال
السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر يختص بالزمان
وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاتم المبنى اي الطريق الواضح المعتمد هو المنهج الاول اعني دعوى الضرورة
الحنابلة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن يحتاج الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثر سواء كان
ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق لو امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول لان التأثير في الوجود مثلا اما حال الوجود
اي وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر
مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد وقد فرض ان التأثير في الوجود عن الايجاد انما هو حال
العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولا تأثير حال عدمه ومن يخفى ذلك عليك هو هنا هذه اي الآن يكون

اثر الموجود لقلنا لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد فيه ح ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا
يستند هو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان
شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وما هو تحصيل الحاصل او حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين
وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب
ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة واما ايجاده بالموجود بوجود
مقارن للايجاد ولان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل لا بتحصيل غيره ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث
صفة في شيء اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال
وجودها وهو حصول الحاصل لا يقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم
وكلاهما باطل لكن حدوث مثل الصفات واستنادها الى محدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه
من ان التأثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير
في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة
بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة الذات فقط دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى هاتين الصفتين
لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما
باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التأثير في ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان
التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن
النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس
في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية هي ما يفيد انه على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره لو
ذلك فرع امكان التأثير وهو مح لان التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه لو لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلثة
كانت الماهية الموجودة مستغنية على فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيمتنع لان جعل الماهية تلك
الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يعقل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اي التأثير
في الوجود الخاص اي في الوجودات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المؤثر
في اي شيء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتموه بالحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تأثيره اما
في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج تسلسل
اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها لاستحالة قيامها بذاتها فللحاجة حاجة
اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى لاستحالة كونها واجبة لذاتها
ولو لم يكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا ومنها المطلوب
والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين باعتبار من اتصاف ماهية غيرها بهما ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا او
مؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية تتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتا اي لو ثبت الحاجة والمؤثرية
لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديان واما عدميان لا مخرج عنهما ويبطل كل الى كل احد من كونها وجودية

او عدميين بما عرفت اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لا نهاية الانواع المتكررة التى عرف حالها فى الضابط المتقدم
واما العدمية فبان يقال بما نقيض اللااحادة واللامؤثر العدميين على قياس ما مر فى الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك
فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان نقدح فى دليل الوجودية او دليل العدمية لما عرفته من الخلل المتعلق بحاله هذا
متعلق بعود الجواب اذ لا يلزم من كونها اعتباريين وما توسط بينهما على فرضها ان يخيل من تمة الاول والمراد ان منع الشبهة
كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لا تحدث بعض الصفات لا ما نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة
بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا بان يقال لو احوج الامكان فى الوجود
الى المؤثر لاحوج فى العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية
عنهما فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفى محض لا يصلح اثرا لشىء سواء كان عدما اصليا او طاريا فيفا الاصلى
مانع اخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون فى الوجود ايضا اثرا لشىء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل
دليلكم لبطلان انتفاء اللازم والا اى وان لم يصلح منعنا الملازمة اى لا نم انه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم للفرق البين
وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا
فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة فى دليلكم فلا نم ان
العدم لا يصلح اثرا لشىء اى لا نسلم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا العدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول
معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم الباقى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد
الوجود الباقى الى العدم واذا جاز استناد الوجود الى العدم ينفى الحاجة الى وجود المؤثر فى العالم فينسد باب اثبات وجود
الصانع لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة لان الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعنى استناد العدم الى
العدم وامتناع هذا اعنى استناد الوجود الى العدم فلا يقدح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان
محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته اى ثبوت الامكان للممكن فى زمان البقاء فانه
لازم للماهية الممكنة يقتضيه ذاتها من حيث هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين ولو لا ان الامكان
ثابتا حال البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والثانى باطل لان اى شىء اى تاثير المؤثر حال البقاء ان كان
نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان شىء حصل به امر متجدد لم يكن ذلك المؤثر مؤثرا فى
للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الذى حصل قبل البقاء بل موجبا لامر اخر فلا يكون مؤثرا فى الباقى المقدر خلافه لا يقال تاثيره
فى بقائه الذى هو امر متجدد لا فى ذاته بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما
اعترفتم فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب ان اى ان التاثير
فى الممكن الباقى ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثيره فيه ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان قيل
الدوام متجدد لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام الوجود اى اصل اولا الامر
متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود اى اصلا ولا بمعنى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى المراد
بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وبيانه انا لا نتاثر فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورد فى المحصل بل
فى ان تاثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد صارت به باقيا لا فى الذى كان باقيا ومعناه انه لما اخذ
الذات مع البقاء موصوفا ثم تصوران نفيده البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل ولما اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا
منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثرنا ولا فرق الا فى التسمية

البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى
زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه
به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء النسبة الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه
الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند
الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه
ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان
لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير فى البقاء تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى
الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير
لما كان فى امر متجدد لا يكون تاثيره فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التاثير فى ذلك الوجود
الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك
حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه لكن هذا امر على البصيرة كيلا تشتبه عليك الحال
بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التى نشاهدها مؤثر
اما لحدوثها او لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم من قدمه حدوثها اى حدوث الحوادث فى اوقاتها المخصوصة بلا سبب
مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها
واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر فى الحوادث
قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل ان يختار
احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعو اليه فان ذلك هو الكمال فى الاختيار والترجيح الصادر من العاقل
لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اى وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثانى
هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس
بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اى من غير داع لان غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر لما كان مختارا فيرجح
كيف شاء وكما شاء وهو ان المختار ان رجح احد مقدوريه بارادته لكن لما كان ارادته لاحد مماثلا لارادته للآخر بالنظر
الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح بعض الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شىء فقد رجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة
واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب الميلان قلنا فلزم التسلسل فى التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التى توجد الى
الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا
علة لها اذ الاخرى ما حادثة فيكون تلك العلة داخلة فى الجملة التى هى جميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شىء منها وهى اى تلك العلة خارجة
عنها لان المؤثر فى الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلا وخارجا معا هف واما قديمة فصدور ما لا مؤثر لها يجوز ان يؤثر
ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم
ان يتصف القديم بصفة متجددة هى المؤثرية فيكون محتاجا الى مؤثر اخرى فينتقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرية
صفة ذهنية نختار ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان لتاثيره تجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير آخر

وتعلق الارادة

لدوامه

اليه اى

فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بالحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فان قيل الارادة كافية
في ذلك قلنا قد مر انفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد في قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة
ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع لو اعترض له طريقان
متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لا يرشد له احتياجا الى التوقف يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الاخر
وكذا الجائع العطشان لو احضر عنده قدحان من الماء او رغيفان [illegible] وبان تعقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب انا قد عرفت
من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد
عرفت ايضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان
لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث ولهذا من لا تنبه لذلك فان فرض انه موجود بالذات
احتاج ولهذا سبق بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا لو لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه
اخره ايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتيج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه
اما الاول فلانه ليس للممكن خروج من العدم الى الوجود المسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما بل ليس لها الا
الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وفقد البناء الذي هو البناء ليس علة
موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو حركة مثلا علة لحركات الالات من الخشب واللبن وتلك الحركات
علة معدة للاوضاع المخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل اخر غير تلك الحركات المستندة الى
حركة البناء فلا يعز اعدام شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فطلبه لذلك
الطلب لملاحظة امكانه الناشئ من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة
الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة ان كان ناشئا [illegible] وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا
من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها وكذا
دليل الفريقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا او شرطا وقيل الكل اي كل واحد من الاقوال
الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له فيتأخر
الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه والوجود متأخر عن تأثير العلة اي عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء
لو لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة
للحاجة او جزءا لها او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة مقدم
عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والثاني في اللزوم واحق قال المص ولا يخفى ان ما ذكره هذا القائل
ناشئ من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتلبسها بها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها
الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة
فيوجد الحدوث في الخارج اولا فتوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون
احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى
قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج
الى علة من ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى العلة وجودا
دون العدمية فلا وجه لما اراه انه [illegible] لا عند العقلاء بخلاف [illegible]

في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض اخر منها كذلك يجوز ان يعلل
اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض اخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هنا موصوفة ايضا
لما عرفت مرارا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان
تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتكلمين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فيرد عليهم ان
اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فهو اي اتصافه بالوجود متأخر كذلك
عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام
منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم نرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل
تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقيات بل اردنا انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء تتصف بها في نفس
الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد
به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا
وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام لان المقصود ههنا بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق
بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنهما كالحدوث
قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية
المعدومة بالامكان قبل ان تتصف واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة بها
الثاني الحادث الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن
هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج
من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس
يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته ولو قد ماثبيناه لم يحتج فيه الى بيان اذ لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة
الى حد الوجوب فمنهم من جوز ذلك بان يكون احد طرفيه اولى به لذاته فقالت طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة التي غير
القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وعدم استلزام
[illegible] تلك الاشياء الا لاقتضائها التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم
وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها والعدم
اسهل وقوعا ورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم لو اوجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم ولو عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل لو وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده
ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن والمراد ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته ثم بطلانه لان الطرف الاخر
ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود
لذاته او واجب العدم لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة او لا والاول باطل لان المساوي
لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فهذا اي ثبوت الاولوية للطرف
الاول متوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر ضرورة انه مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولى والا
لم تكن علة له فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاولى ثابتة له لذات الممكن وحده بل تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته
مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لان البحث فيها فان قيل الحكم

حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود
فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم
سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكره من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر
في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة
الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتحصيل المطلوب هو استناد وجود الممكن
الى موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لا يحتاج الى العلة المؤثرة
في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشئة من تلك العلة لم تصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه لو فرض
الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت
والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وان كان لمرجح لم تكن الاولوية الناشئة من العلة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة
التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الآخر لم تكن
العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فان تمام تحقق وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد
وهو وجوبه السابق على وجوده لان الوجوب اولا ووجوده من علته فوجد ثم انه لما وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه
والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وهو الوجوب اللاحق بوجوده فانه وجد ولا فامتنع عدمه وجب وجوده فللممكن
الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان
الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك
حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما عدم علة وجوده والثاني عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة
لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس
اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وان اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين
يرفع الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
لجواز انقلاب بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستند
الى ذوات الاشياء مع انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضيها لها من حيث هي هي
وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان للماهية الممكنة بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان
لها واتصافها به اما ان يكون لا لمقتض وذلك الاتصاف هو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة للممكن حادث بهذا الاعتبار
واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها
لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شيء يقتضيها او نقول
حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر فيتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا
وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه
يكون بلا مرجح معه والحق ان الدعوى هي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل
انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات
لا تخفى على ذوي الفطنة فيقدح صحتها لانهما يثبتان مقدمتها وربما يستشكل عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل

لما ثبت من الادلة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون
الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان للشيء بعد ما لم يكن فلا يكون
لازما وكذا قدرة الباري تعالى للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا يحدث للممكن المقدور
مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا اذ لا معنى لتحصيل الحاصل فيلزم زوال امكانها اي بعد امكانه قبل وجوده
حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية
الامكان شيء وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا لو فرضنا امكانه ازليا اي ثابتا ازلا كان الازل ظرفا
للامكان فلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولقدرة الباري تعالى لها ايضا ولو فرضنا ازليته ممكنة كان
الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من
هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا هو المسطور في كتب القوم
ولنا فيه بحث وهو ان امكانه لو كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه
به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي
مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو وتمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو
امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا ولو اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري
يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت لكن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه
قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان
اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجي لم يتصور
هناك امكان ذاتي لها اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب بالغير او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يتصوران
للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم فنسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه وجب
به وامتنع الطرف الآخر بسبب ذلك مع استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء
طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب او الممتنع
والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا هو الجواب عن الثاني اي كون المقدور مقدورا امر اعتباري
فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له الامتناع
غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق
ان الباقي حال بقائه مقدور ويحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور

المقصد الخامس

في اثبات القديم وهي الذات الالهية راجع اليها احد مما اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون
اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اي القديم الذي هو العالم على زعمهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى
لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لما سلموا

الى الفاعل الموجب العاقل فالحاصل جواز استناده الى اسناد القدم اليه تعالى
كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده الى
من الفرقتين بان بدوام اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلا قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده الى
وامتناع استناده الى الفاعل المختار انما هو لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون الفاعل فعل الموجب
لانه لا قصد له اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
فهذا علم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القدم الى الفاعل
وحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القدم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث
مستند اليه بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه
مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان
المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم
حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان
العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الاحتياج هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى
علة اصلا اذ لا احتياج الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل عن اعتبار الحدوث
الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم
من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة من العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلهم قدرية والاشاعرة
كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا وان يجعلوا القديم مستندا
الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا يجال الناويل التنزل فيها قلت قد يعتذر
عن ذلك بان القديم هو الاول لوجوده وهو الا ان يوصف بالقدم الا ان يعبر عنه بانه هو الاول لشيء وبان صفات الله تعالى ليست عين
الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية فالحق
ولقد عثرت في كلام القوم على ما يشعر بان الامر بعين عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب
الى المختار لجوزه الامام فان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول سبق الايجاد بالقصد لكان ذلك السبق الى الايجاد
سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثلا بان يكون الايجاد والقصد مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات
ولا فرق بينهما بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم فلو جاز ان يكون العالم واجبا لله بالواجب لذاته تعالى
مع كونه مختارا فيكون بالمعنى الوجود وان تفاوتا في القدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات
وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع
دائما ويرده ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر المختار
حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه
زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فقد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث
مستحيل بالضرورة واتمام الكلام في استناده الى الموجب القديم فيتوقف الامام الرازي لان تأثيره فيه اى تأثير الموجب في القديم اما حال
بقائه اى بقاء القديم فيكون ايجادا للموجود وهو محال واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فان قلت قد يحتاج في ذلك

بالضرورة ولما الموجب في البقاء فيكون في استمراره بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة
لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه يحتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد المستمرة الباقي فانه ايضا يحتاج
في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم اذ قد يراد ببقاء الشيء على وجوده وهو كونه
على وجوده بنفسه في الزمان الثاني والآن وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني كان زائدا عليه فلا بد ان يكون
موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه
في الزمان الثاني لو كان زائدا عليه لكان موجودا فيما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان موجودا
او معدوما فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علة ولما ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد
الموجود على وجه محال لم يمكن استناد القديم اى الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستقل في الايجاد الموجود بل كان
هناك الى استمرار وجوده ايضا لم انه اى ما ذكره الامام في ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجه الاول العدم سابق في
الوجود والفاعلية اى عدم الاثر مناف لوجوده وهو ظاهر ينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك
الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم ولو كان كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لها اى لوجود الاثر
وكون الفاعل فاعلا ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه ولو لم يكن العدم السابق شرطا لما جاز ان يكون الاثر المستند الى
الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثاني ان الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر
والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده
في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث انا لما ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على
الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز حينئذ احتياج القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا في الحاجة
اليه الرابع الواجب لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية في اثر من الآثار لقدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تأثيره في ذلك الاثر على امر حادث معتبر
في مؤثريته فينتقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين
الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وان اى العدم كعدم الحوادث
ازلي لا يستمر لا محالة فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا مع استناد القديم الى المؤثر
السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بذاتها حيث هي دائمة معها حيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة بانية
ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره فهذا جواب نقول
فان قلت الى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما
تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثر في البقاء حال البقاء اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه مطلقا والمقدر خلافه
او يكون له تأثير فيه في البقاء تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي وحكى ان ما حوله
المفصل مذكور في المطولات قال المصنف قد عرفت ما فيه اى ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في البقاء وان كان
فيها هو الدوام لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل لان الامر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل
فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب ان ما لمن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة
في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليه في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط
الذي يستند اليه بقاؤه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اى بثبوتهما لا علة لا شرطه عندنا بين الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء

لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت
بمجرد احتماله بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه مختارا ثم نتيجة هذا على القائلين بالحال وارادة تاثير مؤثره
الى ترجيح الايجاب والعالمية عند نافي العلم لا معللة به مع قدمها كالاعينية ثم انها ابتداء او لا دوام فلا محذور بخلاف
ما لا مدخل لها في وجود افعاله فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه لا تاثير فيه لا ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف
ما اذا تعلق به التاثير ايجابا كان او اختيارا فانه يستلزم ايجاد الموجود اما من المعارضات الدالة على جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فعن الاول ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم هو غير العدم السابق هذا الشرط
لا ينافي جهة الاثر في علية الفاعل بل يجامعها ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيته اثر شرطه
هذا ايضا وعن الثاني ان الكلام في الباقي الذي لا اول له هو القديم وما ذكرتم فيه انما هو الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره
لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب لانا نمنع امتناع استناد القديم
الى المؤثر لامتناع كون القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو حال بقائه ممكن مستند الى المؤثر
فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت لو جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت نمنع الملازمة ممنوعة فان الباقي
الذي له اول قد تصور فيه التاثير ابتداء فتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له فانه لا تصور فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه
وعن الثالث ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد
الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة حتى يقال فيها وجدناه مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث
في قبول التاثير فقد اجتمع ابطال اعتبار الحدوث بما سبق ههنا وهو ان القديم لو لم يقبل التاثير اصلا كان
قبوله متوقفا على انتفاء القديم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الا بطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابع وهو انا نختار اي الواجب مستجمع في الازل لشرائط التاثير عليه لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى
الى وقت ما فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامس ان استناد العدم
الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد
العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا
وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان نقول الاربعة من الامور
التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له
في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد واما جواز الاستناد الحقيقي الا ما ونا فيها اي في الامور من صفات القديم
ان يوصف اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملل ويوصف ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف
بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكار الحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا ازلية
لها هي الوجودية والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله تعالى ازلا واثبت ابو هاشم منهم
حالة خامسة هي علة للاربع المذكورة ومميزة للذات اي للذات عن سائر الذوات المساوية لها في الذاتية وهي الالوهية فقد
اثبتوا مع الله تعالى في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله تعالى كذا قال الامام الرازي وفيه
نظر لان القديم موجود لا اول له وتلك الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم
ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا لو ثبت منهم الحال ومن حتى من اعاظم الشيخ المعتزلة على نفي الصفات
القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بالقدماء المتعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات او ذوات

ثلاثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول احدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية من العلم والوجود والحيوة وعبروا عن
الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف
لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كالله اضم اليها التكوين او غيره من الصفات
الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا اي الاقانيم المذكورة
ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح
والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا آلهة ثلثة كما دل عليه
قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لا آلهة واحد لا يكون كافرا وستأتيك هذه بحث الصفات
القائمة بذات الله تعالى لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث
العالم واثبت الحرنانية من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها حيان
حيان والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم وحي وفاعل لهذا العالم واما
النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة
لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف ويلزمه لا عالمية لاحية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل
واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة
بقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء
ولو لم يكن قديما لما ارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن جهة اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر
هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان
ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا انتهى المذاهب قال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل
فيه كتابا يسمى بالقول في القدماء الخمسة وسنقف على ماخذ منه اشياء مما يرد عليك في هذا الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة
خفية المقصد السادس في ابحاث الحدوث وهي ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم لكن
يكون عدمه قبل وجوده فيكون لما اي لوجوده اول هو ان الحادث معدوم قبلا اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث
الزماني في مقابلة القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان معه سبق زماني او لا وهو المسمى
بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول لان المعلول القديم بحسب الزمان
ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال
الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله
بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجود له
الى عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي وفيه نظر من
هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في
الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا يتقدم له بالذات

نظر رازی

على الوجود الا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا
ذاتيا ونبه عليه اى على الدليل الاول ذكره من ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء
اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموا انه لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا
الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان حصل سبق في استحقاق الوجود بلا استحقاقية حدوثا
ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح ان يثبت ان ما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره كما انه
ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس ليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا في ان يثبت ان ارتفاعه بسبب
لا ارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا في انتفاء الوجود عن الماهية في الممكنات حتى يتصور مثال ان
لا اقتضاء الوجود متقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا تلك الحدوث لا يعقل الا بسبق اى علية
اى على الحادث لان الحدوث عين مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اى ذلك السابق اما عدمه الذي
يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث
زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر ولو اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا ثابتا في الممكنات باسرها
اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتي مختصا بالواجب وجوديا اى
ثم ان الحادث الحدوث اذ قال الحكماء الحدوث نوع المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اى محلا
اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان
الحادث نفسا وقد يقال المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه
اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودي لما مر من انه لو كان عدميا ... يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان
بنفسه موجودا ومستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا وجود له قبل
وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تعلق
له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به لما كان منفصلا او مباينا له في الوجود لان صفة
الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة
اقتدار القادر عليه فان هذه القدرة بل صحتها معللة بالامكان لا يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع لان
سئل لما ذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولو
لان الصحة العائدة الى ذات المقدور هي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة
عنه تأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه صفة للفاعل فلا
يكون احدهما عين الآخر فقد ثبت ان الامكان محل ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل امر متصل به
اى بالحادث اتصالا ما مصححا لقيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم والا احتيجت الى مادة اخرى
وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصور وتارة يوجد
معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا تستدعي
محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان
الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل
للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف

والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي
ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم توهم ان الاستدلال بالامكان
الذاتي فاردنا توضيح المرام فقال وتحقيقه اى تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب
امكانه الذاتي اللازم له امتنع دوامه بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور فيه في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت
الامر من جهة القابل بل اذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام
الواجب كالمعلول الاول وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور واحتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب
عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن
الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا
بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر فلو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا
او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث يحتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف
كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهي اى تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا او لا لما سيأتي من برهان
التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من
تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط
الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا عن ذلك
المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد اى لذلك المجموع من محل
يختص اى بالحادث المفروض اولا او لا اذ لو لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اى اختصاص مجموع
الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه لما لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص
له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع
اولى من حدوث غيره فاذن له اى لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق
من تلك الاستعدادات شرط اللاحق وانما كانت لا تجتمع لانها في الوجود ومقرب للعلة الموجبة القوية الى
المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث لما توقف على
ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه تخرج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك
الحادث تقربا متدرجا حتى يصل التقرب الى حد يوجد وهو اى هذا الاستعداد الذي يحصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان
الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان
اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف
والنفي المحض فاذن هو امر وجودي يحله الموجود ايضا وهو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني
على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص
ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل ونحن نبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته
ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي فمن حيث
تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بموجود في الخارج الا انه لما في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج والتعلق
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق وهمي

لا خارجي فلا بد على وجوده في الخارج واما المادة فلو جعل الاول ان يمنع الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها بعدم
على بعض يتقدم ما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب
وتمام التحقيق في هذا الوجه لا يثبت في الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانه وقد يجاب ايضا بان
هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما نقضوا على هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين
لا يجامع فيها القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الاول لانا اذا قلنا قيل ولادة زيد مثلا مقدم على ولادة
عمرو احتجنا الى ان يقال لانا اذا احببنا بان ملك كانت في حال فلان وبين في حال فلان يختص اخر وبتلك الحالة مقدمة على بين
الجم السؤال ايضا فاذا قيل حال فلان كانت في العام الاول وحال غيره في العام الثاني انتهى الى ان يقال لم كان العام الاول
مقدما على هذه السنة وعلى هذا اي اذا كان كل واحد من المقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يعارض
كل من المقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث مقدم على وجوده ضرورة فلو لا سبق المادة ثبت لا ما يتقدم عدمه على وجوده والتقدم
ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم
بعده اي بعد الوجود فيكون نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك
اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وهو موجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي
لصدقه على الممتنعات وليس ايضا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا بالذات وهو الزمان التعالى
لعدم الحادث وجوابه ان نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه عارض للعدم كما عرفته حيث قلت عدم الحادث مقدم على وجوده وجعله
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في
الخارج وتماما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله اي لا نسلم ثبوته اي ثبوت التقدم في نفسه وهو الوهم
بديهة دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كالحكم بتحيز الباري فان الوهم يحكم بديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز
بجهة وكالحكم بكون كل موجود في مقابلة الرائي او في حكمه كما في الامور التي تماثل في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري
ليس بمتحيز اصلا وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا الحكم على التقدم بانه موجود باطل فان قلت تمييز
ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي هو
الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا فيه نفس الامر
كما هو اعتبار **المرصد الرابع** في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد
المقصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو المعدود
الاشياء من الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير بالوحدة لا يستلزم
ما يقابلها اي يقابل الوحدة والكثرة فانهما عرضان للشيء الواحد نعم عروض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة
في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضهما لموضوع الآخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحد
الموضوع حتى يكون ذلك منافيا لتقابلهما فان قلت فعلى هذا الاصطلاح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثرة موجودة لم
يعرض لها الوحدة كما عرفتم قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انما عارضة لتلك الذات باعتبار ملاحظة كثرتها وتعداده اخرى
الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين
ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم انها اي الوحدة
نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود وبطلانه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الوارد في الجسم

الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص اي الموجود وايجادا لجسمين آخرين له بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص واللازم اي
كون التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوضة بابرة في البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك بناء
على انه مجرد استبعاد لا بأس في الجواز العقلي مكابر لمقتضى عقله لا مخاطب ولا مناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان
الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان
اخريان اتصاليتان في الموجود اي الهيولى معا هو البسيط التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي باقية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته
الشخصية الا كان التفريق اعداما وتدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود
يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومع ذلك ما قصد بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث ملاحظة كثرته وتفصيله
موجود وليس بواحد من الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من
جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل
الكثرة ولو اتحدت مع الوحدة لنا فاها فلا تكون الوحدة نفسها ولا جزءا لها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة
ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية كالانسان مثلا من حيث هي قابلة للوحدة والوحدة
مع الكثرة منفصلة كانت ابيه عنهما والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما اذا لفاجمع اجسام كمياه في ظرف متعددة
وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم
واحد واز بطله والمجوز مكابر وانما تعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان مثل ما مر في الوجود فان تصور
الوحدة جزء من تصور حد في المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصور مساوقة
الوحدة للوجود نوع اشعار بديهتها على قياس بديهته ثم حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات ترتسم صورها في الآتها ثم تنتزع من تلك
الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل الذي هو ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس
والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها
كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآتها ولو اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات
انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان
الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف
الكثرة بها تعريف حقيقي **المقصد الثاني** قد اختلف في وجودها فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما
علاما خذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودا وايضا
لو كانت عدمية لم تتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية
وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وفيهم حال الكثرة عليها ويقال من جانب
النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصيتها فللوحدة وحدة اخرى
وايضا لو كانت موجودة لتوقف اتصافها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة
ولو كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها و
نحو الوحدة مما دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كان الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع ان تكون عدما

مطلق او عدم ما للشى آخر لا يقابله ولهذا كانت عدم ما للكثرة فالكثرة اما وجه به الوحدة جزءا فتكون الوحدة ايضا جزءا
على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع ان المطار اما عدمه فتكون الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن
الامام الرازى فى باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الوحدة والكثرة مقابلة
قطعا فانه لا يجوز اجتماعهما فى شىء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس من ذاتيهما تقابل لانهما
لا تعرضان لموضوع واحد بالتحقيق بل تستا شيئين بالعرض لما موضوع واحد بتخصص آتى ذا الموضوع معتبر فى التقابل بل هى مطلقا
لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما لما
موضوع واحد تخصيص جزئى مجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما يمتنع
ثبوت احدهما له بسبب بعض الآخر لا من حال هو لب الحال فى الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء
لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا تكون الوحدة متضايفة
للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا يتقدم لاحد ما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا
تضايف ولا تضاد ايضا لانه ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا تكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا تضاد ايضا لان احد الضدين لا يقوم
ضده وانا جعل التقدم اللازم من التقوم دليلا على نفى التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايف ظاهرة جدا واما
منها دلالة على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على
تعقل السلب وجعل التقوم دليلا على نفى ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفى التضايف فانما تظهر
لو لوحظ استلزامه التقدم ولما لم يكن بين ذاتى الوحدة والكثرة شىء من الاقسام الاربعة التى للتقابل لم يكن بينهما تقابل
بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد
وعاد له يعنى انه اذا اسقط الوحدة منه مرة بعد اخرى فنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة اى معدود بها والشىء من حيث انه مكيال
لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشىء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث
انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل
التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المص واعلم انهم
عرفوا الوحدة بكون الشىء لا ينقسم الى امور متشاركة فى الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى امور مختلفة
فى الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشىء بحيث ينقسم الى امور متشاركة فى الحقيقة كفرد من او نحوه
من نوع واحد لا تذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كان انوزن [illegible] خارجا عن حد الوحدة
وخارج عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشىء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما
اى تقابل المذكورين فى تعريفى الوحدة والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلها ان تقابل المذكورين فى تعريفى الوحدة
والكثرة بالسلب والايجاب اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة ظن فيستنتج
بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اى الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور
فى تعريفهما فحينئذ جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على
ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشىء بحيث لا ينقسم
مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان تعلق فى العبارة مسامحة فالمقصود

ان

ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لا تتاتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت
الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام
لازما له ثم قال الا ان يعد انهم ارادوا الكثرة والوحدة ما صدق عليه لا مفهوم الواحد والكثير يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة
والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل
بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب
كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور
وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى تطرأ على موضوع الكثرة وتنفيها كما فى المتصل اذا صب فى جرة او بين الوحدة والكثرة — فتبطلها م
الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كما اذا صب ماء جرة فى اوان متعددة فهو تقابل التضاد لان شان الضد اذا ورد على محل
الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تنفى الكثرة بالذات
بل تبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا
نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع
الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور — يمكن ان م
منهما محال كالمتصور بقى ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل
منها شىء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شىء واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو
تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان
زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شىء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع
الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم
كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شىء يعتبر فيها سوى الوحدتين
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل
بالذات اصلا هذا هو مقصود القوم فى هذا المقام لا ان بين مفهومى عوارضهما تقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل
بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان
الكلام فى حقيقتيهما لا فى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة
منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال
الوحدة والكثرة ضدان لكن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة متباعدان جدا ولا نوجب
ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا فى موضوع الضدين
الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما
هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك
تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات لو انه بهما العقل لشىء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه تعالى
والله الموفق والمعين **المقصد الرابع** مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكنها
متمايزة بخصوصياتها التى هى صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها من الاعداد فى انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة هى مبدأ لوازمها وتقوم كل عدد من انواع — الاعداد م

هو وحدات التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات
فما نقل من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو على
مجموع وحدات وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية ولا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها
لا الاعداد التي ليس يتقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة
العشرة هي عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من
غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من الثلثة والسبعة او الاربعة
والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له
لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار العدد المشترك
بين جميعها لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي هو حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب وضعف الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان استعمال تلك
الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا وتحقيق الجواب انا كما عرفت ان الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل
في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **المقصد الخامس** في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات
بان يكون نفس تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي الواحد
بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير من جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل
القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة
الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة بالحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان منقسما
الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان لا لذاته فهو الجسم
البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل بالحقيقة على راي نفاة الجزء واما حث على راي مثبتيه فلا يتصور
هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من اثبت هذه الامور
الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم
البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال
بعد القسمة الى احكامه كواحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك مياه متحدة في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع كما
بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء اي الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة
الشخص الذي ليس له في نفسها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع
دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل
بعضها ببعض حتى حصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة
اي الواحد بالاتصال يقال للمقدارين مثلا قيل انه يقال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة
كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالاعضاء هذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد

بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام ماهيتها وهو الواحد
بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي وافراده واحدة بالنوع او جزءا فان كان ذلك الجزء تمام
المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم
النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افراده والانواع لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده
واما عارضة لها اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع
ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسان فان الانسان عارض
لها مع انه محمول عليها خارج عن ماهيتها وهو موضوع لها بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة وحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال
القطن والثلج واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما اولا اي لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا
لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا
خاصا بالبدن بحسبه تتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك
يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما ولو اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت
من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة
الوحدة حينئذ اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبرت اتحاد النسبتين في كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك
اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد
على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اي بعض الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره فانه لا شك
ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس
الشيء ماهية له مقولة عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من
الواحد بالنسبة ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو
المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد
بالاجتماع ولما كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة مشاركة
في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض
الذي هو الوجود المطلق فلا يحتج باشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي
كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سيأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجود الوحدة تسلسل في الامور الموجودة
لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها الحكم بكونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان
مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اي يجوز كونها جزءا منها لكن
سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا في بعض وعرضا في بعض آخر تنبيه لا يخفى مما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه
ينفعك في مواضع متعددة **المقصد السادس** الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا
للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الوضع موازاة وهي ذات شخصين تساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف
مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا اشتركا في بنوة بكر **المقصد السابع** الاثنان

في الغيران اي الاثنينية يستلزم التغاير وهذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين
اثنان اتفاقا وقال بعض مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود
الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرين من الصفات الثبوتية فلا تتصف بها عدميان ولا عدم ووجود وهذا انما
من قوله انه لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لا اختصاص بما يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام
متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هي
عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فيندرج ح به الاحوال ايضا لانه لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا
يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع
الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين
الكل وهو ظاهر وليس ايضا غير الموصوف وغير الكل لانه لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم
في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم فغير
التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك
اذا قلت ليس له علي غير عشرة حكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط
فلا نسلم الحكم بلزومها واما مع تمام احاد العشرة فذلك هي العشرة بعينها وبان الغير مما يحمل على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا
الكل في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كان الصفة
غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوبه ونحوه غيره وهو باطل قطعا ولا
يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة
وقيل انهم ارادوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى وغيرها واورد عليهم المتضايفان كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر
وفي الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري
مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم كما ستعرف لعدمه هو في الحيز ايضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا
الايراد لا يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك
العالم عن الباري في الحيز بان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز
عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك
منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما تحت الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك
الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اي لكان يجوز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم
الصفة كما في تغايرهما لانه جائز انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال في الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء

في العدم

في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا
بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما
اللذان يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج
في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح لو اعرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك
من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف
قيد في عدم او حيز فلا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز
كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون
وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا
هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات لان الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين
هو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معقول وذلك ان هولاء خصوا لفظ
الغير باصطلاحهم على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا ولو اجرى
لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا منع من التسمية بل لكل احد ان يسمي
اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته
فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم
بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية يجب ان يكون اي الكل
في الحمل عليه ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف
وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم المحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع
هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا
كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما ورد في تمثيلاتهم وفي صفات
هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم لما اراد المتغاير جواز الانفكاك
من الجانبين فافسدوا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة زائدة على ذاته لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا
لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون
الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن هذا بانها انما يكون يحتاج ويستند
الى علة لو كانت متغايرة للذات المقصد الثامن ان الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا
آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال صفة الماء وزال
صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد
عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم الى
شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه
ايضا واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فلنا ان نعبر عنه بعبارة شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم
اليه شيء وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانا نتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون

هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بصيرورة زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا
قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره ففي قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا
المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اي عدم الاتحاد والانسان حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي
فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله
يعني ان التغاير بين كل اثنين فرض مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد توضيحه
بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هذا فقد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما
وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة اذ الاكان موجودا معدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين
بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع
الاتحاد على تقدير انهما موجودان وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا
وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع **المقصد التاسع** الاثنان عندنا اهل الحق من المتكلمين
ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان
والا فالمتخالفان لو ان احدهما المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء
به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها
الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد
عليها والمعنوية ما تدل على ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال كونها زائدة على الذات مع كونها صفة نفسية
الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما تقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية
المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب ويمكن
ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا لان الصفة النفسية
كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لا زائد لانه ليس
بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال
منا كالقاضي فمعناه انه يكون التماثل من الصفات النفسية المعبرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات
ثم تردد اذ قال تارة انه اي التماثل زائد على الصفات النفسية كخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات
والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو نفسها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء
حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ابدا يكون تقدير الغير كافيا في
الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تتعلق بالغير اي بامر موجود مغاير لمحالها اتفاقا فلا يكون
التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديره فلا بد منه ثم من الناس من نفي التماثل لان المثلين ان اشتركا في كل وجه
فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا في وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية
الثانية لانه قد يختلفان في غير الصفة النفسية فالاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان
في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والاولى ان يقال
ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا فما ذكرنا في التعريف من الجمع الحلي باللام اصح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل وهم ان

... الصفات النفسية

يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل فلا مدار عليه للاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل
وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس
كان تماثل السوادين معللا باخص وصفيهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفيهما اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية
مختلفتان وقد عللتا التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص لما كان مختلفا كان مجموع صفات
النفس بين السوادين مخالفا للمجموع بينهما في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا
يجوزونه ايضا والقياس التماثل للمثلين امر واجب فلا يعلل التماثل على رأيهم لما من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا
لما كان عالمية الله واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل
معللا بالاخص كما مر ولا يكون واجبا للمثلين فيجوز ان يكون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان
متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما
بالشيء قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل فيلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان في صفة ثبوتية كالكونية
واللونية والحدوث ويلزمه ايضا تماثل الرب للمربوب لاشتراكهما في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت
مسلم لعله اراد ان المشتركين في صفة ثبوتية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة ولا يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية
قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمخلوق في بعض الاشياء مع انه لا يجوز كونه مماثلا للحوادث اصلا وثانيها اي ثاني الاقسام
الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقيدان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما
خاص ... ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يراد به العرض ويخرج الجواهر فذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو
لا تضاد ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء منها وقولنا يمتنع اجتماعهما
يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع
اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما
وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما
متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء
على ان قوله من جهة يخرج نحو الصغر عطف على قوله فقيدان يخرج العدم والوجود وقد عرفت ان الصغر واخوانه من الامور الاضافية ليست موجودة
عند المتكلمين فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان
منه يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية
فكيف تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما الا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا
العلماء في قوله فلا يوجب العقل دال على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اي انما اخرجناها لان العقل لا يوجب تضادا في الامور
الاعتبارية كهذه الامور كالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ونهيه فلا تضاد
بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف في حمل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال الغرض
تكلف توجيه المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتباريات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها
الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين مأخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال عند التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وان تعرف
متنام ان فيه من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه هاهنا فالاولى حذفه تنبيها واما
اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتقابلين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترط المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد

مثلاً لو قام بجزء من القلب علم وبجزء آخر منه جهل فان قيام الجهل بذلك الجزء الآخر من القلب لا يتصف الجملة بهما اى ان لم يكن بينهما تضاد و
قام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة معاً لان الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا
قامت بجزء من شيء سرت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اى المجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه اى على عدم اشتراط اتحاد
المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اصلاً حتى قالوا ارادة الله تضاد كراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته لامتناع قيام
الحوادث بذاته ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريداً وكارهاً معاً لشيء
واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما
ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما ولو لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء
والجهل القائم بجزء آخر كذلك فيمتنع الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال صاحب الغنية ان اجاب اصحابكم بامتناع ثبوت علم وجهل
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما انتم عللتم بتحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا متضادين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان
في جزء من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اى ثالث اقسام الاثنين المثلان وهما غير الاولين اى غير المختلفين
والضدين فرسمه اى رسم الثالث الذي هو المثلان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد
المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فيحل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان
لا يشتركان في صفة النفس اى في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسماً من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود
من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولاً على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي
ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما تفرع عليه بقوله ولا يمنع الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس
كالوجود فانه صفة نفسية مشترك بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشترك بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية
فانهما ايضاً من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وسيأتي اى على راى المثبتين للحال وكان
في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها لم يتعدد خلاف يرجع الى مجرد الاصطلاح
لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث
معنى ولفظاً اذ لم يرد التماثل في غيرها وقد وقع الاشتراك صرح القلانسي بان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اى في الحدوث وعليه
اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه حمل قول النجار في نفي التماثل بالاشتراك في صفة اثبات في الله تعالى مماثل
للحوادث من وجه عقلاً اى بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اى مأخذ الاطلاق
السمع عنده لجعل اسماء الله توقيفية فلعله لم يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل
السواد والبياض فهو كما هو مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظاً واعلم ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات الى الصفات
القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات
متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظراً الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات
من صفة نفسية من غير السمعيات وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في المختلفين فبالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضاً فلا
يكون هذا الخلاف مبنياً على الخلاف في الغيرين **المقصد العاشر** كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم
انه يجب عليه ان يجعلهما قسماً من المتضادين لدخولهما في حدهما حيث ينقسم الاثنان قسمة ثلاثية الى المختلفين والمتضادين كما هو مقتضى
على راى بعضهم الى المتماثلين والمختلفين على ما عرفت ولكن لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع
اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما ستعرفه واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا

معنيين كسوادين مثلاً كانا مندرجين في الحد قطعاً قلت لا اندراج ايضاً لانه ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا ترى
ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضاً المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية
بشهادة ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقاً الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان
متماثلتان في محل ثم ان في اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول لو جاز على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضاً لان الذاتيات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا اللوازم من الصفات النفسية مشتركة ايضاً فلا امتياز الا بالعوارض
المشخصة ولما كان المحل واحداً كان العوارض ايضاً مشتركة فلا امتياز بينهما اصلاً فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام
في العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان لشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بمحل علم نظري لشيء
جاز ان يقوم به ايضاً علم نظري آخر بذلك الشيء ويصح له النظر فيلزم النظر في المعلوم الثالث انه اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث
يمتنع زواله بعد حصوله فاذا جمع سوادان مثلاً في محل جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر ولو انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز
اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح اتصافه بالضد الآخر اذ ذلك ضد ايضاً
ذات المثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده هف الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل العين سواد
واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اى في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه لان عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند
الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب متغايرة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه
وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلاً بل يوجب سلب الكلي لان امتناع
اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما
وليس بمطلوب ولا بمستلزم له فليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما نظر فيه على ما سلف وكذا الثالث
منظور فيه لانا نمنع جواز الخلو اى خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما ونمنع ان المحل يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الضد الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز
اجتماع المتضادين قطعاً ولا حاجة بنا الى فرعه قلت لا نسلم انه يكون ذلك الانتفاء مصححاً للضد مع وجود المثل الباقي والرابع
ايضاً منظور فيه لالتزام ان نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل العين واحداً اى للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع الجسم
بعد الصبغ فيتفاوت كدورة ثم كدورة ثم سواداً ثم حلكة وليس ذلك الاختلاف في لون بحسب تكثير النفس الا تضاعف افراد السواد
المطلق عليه فالكدورة سوادان اجتمعا والسواد كذلك والحلكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من
الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلاً وبالتتالي يزول الاول عنه ولا
يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلاً الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السواد يتوهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين
فافهم **المقصد الحادي عشر** قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع
ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في زمانين فصرح
بوحدته دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير
اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى احد المتقابلين سلباً
للآخر او يكون والاول من هذين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وستأتي بيان
احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلباً للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على

الضد

المثل

منهما

والاجتماع فيه لازم لان اللون الاول والآخر ... باجتماع المثلين فيه

صاحبه وما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما هي الغاية منها على ما هو العادة دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احد منهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف
والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدين بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة
التضاد المشهوري انحصر التعاند فيه وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء وقد يلزم احد الامرين اي
احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا بالجسم فانه لا يخلو عنهما معا
فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عن
ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال اللاحار
ولا بارد لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بالسلب الطرفين ههنا اثبات حالة
متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما
متوسط بينهما الاول وايضا قد يمكن تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل نعدم احدهما عنه ويوجد الاخر فيه
في آن واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب
ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اذ لا تضاد بين الاجناس اصلا
ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا
بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي جنسهما القريب ومما يتوهم خلاف ذلك
نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر من العدم والملكة والتضاد فيها بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة
تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس طبيعة وجودية ينفرد بكونه كذلك فليس شيء من الخير والشر ذاتيا
لما تحته لان الخير عبارة عن كون الشيء على ما ينبغي والشر عن كونه على خلافه وقد يعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس
الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له
حقيقة قد عرض لها صيرورتها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين
عارضيهما هذا ما ذكرنا في الملخص فاردت ان انبه عليه في الكتاب قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني
جواب بعوارض الفضيلة والرذيلة بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله في
العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة بل بعض جزئياتهما يتضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب
اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه
الاربعة امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة
فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منهما تحت جنس واحد وضد الواحد اذا
كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف
كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلاهة كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا كانت
انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب وان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان
القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتنافيين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء بل
وكذا الحال في المتماثلين والرابع وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر فنقول ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فهو عدم وملكة

كالسواد والبياض

اشارة الى

فان اعتبر قبوله اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يصح كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه
في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا للامرد اي فلا يقال للكوسج لمن ذكر للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم
والملكة المشهوريان وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى
للعقرب فان البصر من شان جنسها اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم
الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان
نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان والحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على
عكس الحقيقي والمشهوري من المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب
نحو الانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قال الحكماء كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا
فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به
المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين
الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل
عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي
الابيض واللاابيض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان
او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا
والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا تقابل بينه ولا العدم المضاف لاجتماعهما مع العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم
من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل بين العدميين و
ثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون
العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين ينسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم يتحاذيان
في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم بمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة
لها عنه فعدل البعض عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون
السلب جزء مفهومه فدخل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر فوجب ان يكون من قبيل
السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في
قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض
متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج منسوبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع وجود الآخر فالمتضادان
المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج
في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا
فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا
بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا

العدم

فلا وجود للمتقابلين فيهما في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور
الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان فيهما يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في
القول الذي اعتبر عنهما العبارة وهو وجود مجازي وفي هذا نوع مما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول او العقد الرابع لما
اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية
فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان
بالقوة الى قضيتين ولما اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبتها بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم
كله لا مقيدا لمفهوم الفرس ولا سلبا في الحقيقة فهنا لا تصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك لما اعتبرت
مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك
المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتنافيان
في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس
بمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل واحد فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي الابيض واللاابيض المأخوذين على الوجه
الآخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا
فقد سها الا ان يبني ذلك على التشبيه الظاهر خاتمة للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب
لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب
الآخر ولولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فان منع التقابل في ذلك اي استلزام كل منهما سلب الآخر
فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر
الاقسام بتوسطها ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير قد ازيد شره وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخير
وقد ازيد خيره وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكون شره انتفى عنه عارض له وهو نفي الشر وكون ليس خيرا نفي عنه الذاتي الذي
هو الخيرية والتنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من التنافي للعرض فهو اي تقابل السلب والايجاب اقوى انواع التقابل
وقيل بل الاقوى هو التضاد لان فيهما اي في المتضادين مع السلب الضمني امرا آخر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان
والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة

المقصد الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل
بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى الغذاء واستغنائه عن امور وتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان
يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجوده يسمى علة وذلك المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما
جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل
في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة لما حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا
وليست اي حاصلة في الخشب على تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس
المراد بالعلة الصورية والمادية مختصا بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توصف بها الاعراض
اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة فيه اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فانها من حيث انها تتوارد عليها الصور المختلفة قابل وهيولى ومن حيث
للصورة وعنصر لانها منها يبتدأ التركيب واسطقس لانها اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اي
الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين الخارجتين

اي بما هي عليه الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل المؤثر واما ما لاجله الشيء
كالجلوس عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية
والاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا
يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية
التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير
مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اي للغاية علاقتا العلية والمعلولية
بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط
علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا بالنسبة الى قوله وانها اي العلة التامة قد تكون
علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط فانه لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما
امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول من تتمة فاعلية الفاعل وجد لما امكن طلب علة او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
وقد يكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب
والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية
فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة فعلى تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول
بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر لان مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية
بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام
امور اخرى اليها من الفاعل والغاية اليهما والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع
على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا كما ذكر في باب التعريف واذا ضم الى
ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية ولما كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كان
متقدما على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا
حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم
من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا من الفاعل او القابل بل
لما جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الفطرة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا
عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ للوجود نعم انه اي عدم المانع قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم
العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود سافل يمكن تحرك السقف فيه اي في ذلك الامر الممتد الذي هو السافل للسقوط
الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في الوجود الا بملازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق
الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك قطعا لان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية تكون
من ايجادها وجودها لوجوداتها بأسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف
الوجود على امر عدمي كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخل الشيء في وجود آخر بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط

والمادة والصورة

والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد له لابد من
عدمه الطارى على وجوده فما قبل انتفى العدالمه للوجود ولابد ان يكون موجودا اريد بان ماله مدخل لوجوده لابد ان يكون موجودا
او ماله مدخل لعدمه لابد ان يكون معدوما وماله مدخل لوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم بهذا معنى وجود العلة التي هي حصول الاجزاء التي
لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما علم الحكم بضرورة العقل ولا اقام عليه برهانا ايضا
فان قلت لم جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس معنى كونه
جزءا انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عدله وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا
ان قول من سبق الى الاوهام ان مؤثرا اوله يسبق التاثير الحقيقي فيما وان ارله يسبق التاثير بعد المداخلة في الوجود فهو حق
ولا محذور فيه لا انحال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع من الاعراض من العلل
الخارجة ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس انما اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل انما اخذ كذلك يسمى صورة و
نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيها الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا عنه الان مشابهة
تامة في كونها محلا فالحق بالمحل من عدله ولم يعد قسما برأسه وذلك ان نقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وغيرها
واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك والثالث اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع
والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد
الثاني الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لو جهين الاول لو علل الواحد الشخصي بعلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما لعليته اي لكون كل واحدة منهما علة له فان المعلول محتاج الى علته اليه مستغنيا عنهما اي عن كل واحدة
منهما لانه بالنظر الى كل واحدة منهما اي كل واحدة من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد الامر الاخر المؤثر
ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الاخر معنى الاستغناء اي استغناء ذلك المعلول عن الاخر   منهما
فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلين وغير محتاج اليهما لا متعلق منشأ الاحتياج الى كل
هو عليتهما ومنشأ عدم الاحتياج اليهما عليه الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى اخر في وجوده وعدم احتياجه
اليه في متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما توارد هما على سبيل البدل اي التعاقب
الاجتماع له فانه لم يكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان كل واحد منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت   يكون منه
احدهما وجد المعلول امتنع وجود الاخرى له لو امكن ان يعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحصول بايجاد الاولى فيلزم تحصيل
الحاصل لانه لا يمكن ان يقال ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل
البدل جائز لو كان العلتان بحيث لو وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى
ابتداء لا انتقال التوارد على البدل محال مطلق لانه لو كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود
المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول فما يقال من ان الاصل الخارج والتدوير
تجوز توارد هما بدلا على حركة الشمس فهما ان المعلول بهما اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد مذهبين
الاصليين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لا انا نقول يستلزم عدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لو احد شخصي علتان مستقلتان
على البدل فكان اثباته به دورا الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير في كل اي في كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل
بالتاثير هو المجموع لا العلة التامة وكل واحد منها جزء لها وهو خلاف المفروض او لا واحد منهما فقط اثر في العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما
فلا شيء منهما بعلة وكلا هما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منها تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس
يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت يمتنع تاثير كل واحدة مع تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول قال وجوزه اي تعليل الواحد
الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة بجوهر فرد ملتصق بيد شخصين يحركه احدهما حال ما يجذبه الاخر على مسوية في القوة والسرعة وقد ح
لا يجوز ان يقوم في ذلك الجوهر الذي لا يجزأ له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل كل حركة واحدة يحصله لا يجوز استناده الى ... واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان
مستقلتان ورد في الاشارة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولو سلم ان الجبيع جنسيه بان تلك
الحركة مستندة الى المجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل واحد منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر
ولا يحذور فيه وذلك واما المثلان ومنهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين على معنى ان فردا منه يكون معللا
بعلة مستقلة وفردا اخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن
الافراد عن علل متعددة فليس في الاعيان الا الاشخاص كما حقق الاشارة كالمخالفة فان هي في السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فان هذين الموصوفين وان كانا مختلفين في الماهية لان عارضيهما متماثلان فيهما اذ تعلل كل من المخالفتين
المذكورين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون الكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح
من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض
واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه
وايضا فالحرارة نوع واحد ثم تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المماثلات بعلل مختلفة مستقلة هي من الامور
وحدها او ما هي مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح لو كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية مستندة على عموم تماثل افرادها
فما يعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افرادها النار لعدم تعدد العلل هنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة
الحرارة وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والمعلول متعددا قال   قيل فان اللحقيقي المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان
الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها احتياجها الى احديها على التعيين اي الفردان المتماثلان منها بما هي تلك الاخرى بعينها لما
يقتضي ذات الشيء ولوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اي وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنها اي عن كل واحد من العلتين
فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية يقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين
من جانب العلة اي يختار ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي تحتاج الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك
ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان يكون نفس المعينة تقتضي
ان تكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضي ان يكون علة لماهية مع استغنائها عن خصوصية كل منها يكون معللة بها كما
ذكره الامام الرازي قال المحقق اعلم ان هذا الجواب يلزمه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجا الى علة ما لا بعينها
فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول
الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول المعين للعلتين المستقلتين الى كل منهما اي الى شيء منها بعينه بل احتياجه الى
مفهوم احديهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع وتخصيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة
دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه

مع كلا لم من احتياجهما كونه محتاجا و مستغنيا بالقياس الى الكل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما و هذا الاحتياج لا ينافي الاحتياج لانها
لو اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منها لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منها فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد
الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط فيه بعض من هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال لما وجه
للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يكون احتياجه
الى علة مثل تلك العلة الاولى ويكون منشا الاحتياج في المتماثلين هويتها التي لغيره **المقصد الثالث** يجوز عندنا بمعنى
الاشاعرة استناد اثار متعددة الى موثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى
مستندة بلا واسطة الى الله مع كونه منزها عن التركيب ومنعه الحكماء من جواز استناد الاثار المتعددة الى الموثر الواحد البسيط الحكماء
الا تعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل
الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد
من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل كالمبدا الاول
فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب كما هو مذهبهم على ما سيأتي وانما بيّن عليك
ان الاشاعرة لما اثبتوا له صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذا الفاعل وقد يتوهم
ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه اثار اتفاقا فالنزاع
اذا في كون المبدا موجبا او مختارا لا في هذا الفاعل والحق ان الفاعل المختار لما تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع
الجهات فلا يندرج في هذا الفاعل فان فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات
الجواز ان الجوهر مع كونه حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض تضافهما اي التحيز وقبول الاعراض اثران للبسيط
واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه هو الوضع الاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعددت
جهة الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما
ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو كونه قابلا لهما عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي
هي الجوهرية ولا يمكن اثباته الا بعد الزاميا لان الجوهر عندهم جنس اقسام القابل منها للتحيز وحلول الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابليتين اللتين هما الاثران وجوديين قبل ان يمكن حجة الزاما لانهما من النسب والاضافات
التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الالة او الشرط في صدور القابليتين عن الجوهر وهو مشكل على رأي الحكماء ايضا
الجواز سلمنا الوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا وب مثلا لكان مصدرا لا غير مصدر لب لامكان تعقل كل منهما دون الاخرى فان
دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي والا اي وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما كان
ذلك الواحد الحقيقي مصدرا للمصدرتين اي لمصدريته لا وب كما كان مصدرا لهما فلا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره
والا لم يكن هو وحده مصدرا لا وب والمقدر خلافه ثم عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فيقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى
لتغاير المفهومين ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال
ان كان كل من مفهومي مصدريته لا ومصدريته لب نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او
دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب قطعا وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل قطعا وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم
التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثاني انا نعلم ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة فقطعنا بان طبيعة النار غير
طبيعة الماء ضرورة اي قطعا بلا شبهة فلولا ان استدلالنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده في هذه الصورة بل في جميع الصور مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان

الامر كذلك قطعا اذ كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو
كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثرين كا وب مثلا لكان مصدرا لا وما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب
وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي ثابت بحسب اعتبار العقل وليس موجودا في الخارج ان المصدرية امر خارجي عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من
الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاج الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود في الخارج فلا يكون
هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان
يكون موجودة قبل المعلول فعليه بالذات واذا وجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن
اقتضاؤها لمعلول معين بأولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها من كل صادر لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية
مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا
فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية
ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد
المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان ولا يكون الفاعل واحدا من
جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لا يجوز
ان يكون للذات الواحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فتصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدا الحقيقي
متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة تتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من تلك الجهات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه
واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما
رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو تساويا
لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا اثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع
فيه والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور آ وصدور لا آ متناقضان فان نقيض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ اعني صدور ب
فلا يناقضه فان قيل المتناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدرا لغير آ صدق ان تلك الجهة ليست مصدرا لا آ لان الموجبة المعدولة
مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان تلك الجهة مصدر لا وغير مصدر لا وهما متناقضان قلت انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا
وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا تلك الجهة مصدر لا وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا تلك الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة
حتى تستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول المتعلق معدول نعم قولنا تلك الجهة غير مصدر لا
موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا تلك الجهة مصدر لغير آ بين لا يستريب فيه قال الكاتبي في شرح الملخص لو صدر عنه الباء الذي هو غير الالف عن
تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق قولنا انه صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه
الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نسلم انه لو صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم
انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعلم الالة العاصمة عن الغلط وتعليمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب
الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان **المقصد الرابع** قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي
لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان لله صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول

المطلقة العامة هي الحكوم فيها بالثبوت او السلب بالفعل وهما اعم مطلقا من الدائمتين ... ان قيد المطلقة بالدوام ...

والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد سبق لك بطلانه قلت وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التأثر
ليست من الموجودات الخارجية وايضا نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على
هذا بان القابل لما اخذ لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود
المقبول والمفعول وجب وجودهما معها فلا فرق لهذا بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل لانه لا بد من الفاعل في الفعل حتى يوجب بالجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد
من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان من جهتين فيجب النسبة الثانية من جهة ولا يجب النسبة الثالثة من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا
في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى
المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي سلف واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان
العام المحتمل للامكان الخاص لانه يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ثم الدليل لا يقول نسبة الفاعل بمعنى ان يكون
بالوجوب ونسبة القابل لا تقتضي كذلك اي تقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان يكون
نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول ويقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما
واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا **الفصل الخامس** قال الحكماء القوة
الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقتضي اثرا غير متناه اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا و
متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدد اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان
زمانه متناهيا او غير متناه واعلم ان الحكماء لا يتناهى القوى بحسب آثارها في الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض
الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدد واما
زمانها وح اما ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب
قبوله الانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى لما اختلف في
الشدة كثرة تقطع بها مسافة واحدة بحركات متعددة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر
فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فتصدر عما هو اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر
خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما
ايضا واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان
يكون المفروض محالا الاستلزام ما هو محال آخر واما اللاتناهي في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان
ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا بتناهي
لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على انتفاء اللاتناهي مع امتناعه فيهما بان قوة النصف اي نصف
الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي
هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي وتفاوت
الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة منقسمة بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية
لا تفاوت في جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كانت تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت

القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك لانه لا تفاوت في الاثر بينهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبيان تفاوت الضعف
اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري لنصف قوة النصف في ذلك القبول انما كانت نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف
والنصف في الفاعل فرضنا ان نفرض قاسرا واحدا كما ان القوة واحدة والتفاوت في القابل لان المعاوق للحركة القسرية الضعف اعني القوة
الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة
الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة
القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا لما تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية
في الحركة القسرية فاذا فرضنا ما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدأ واحد اي نقول لو جاز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا صغر
ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل ونفرض ان ما بين القوتين حركتا جسميهما من مبدأ واحد في العدد او الزمان
فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لو جاز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى
غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الاول فنفرض انه حركهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف
حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل هو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف
في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا
وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي
هو فيها غير متناه لانه لا يمكن ان يقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه
محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم
آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت لما لم يكن مؤثرة اصلا لم توصف
باللاتناهي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا نثبت بهذا المطلوب الذي دليله
ايضا موقوف على انها تأثير طبيعي او قسري بالتأثير الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان لا يكون للجسم قوة مؤثرة حالة
فيه فاذا قسم ذلك الجسم بمعنى انعدمت تلك القوة بالكلية كما تنعدم وحدة ذلك الجسم بالقسمة فلا يكون للنصف
من الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة لما اقلوا حجرا
من مسافة فالواحد منهم لما تفرد به لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انه اي قوة
النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا تكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم
وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية والمناقضة ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم متعاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل
للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها
وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة عن بسائط لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك
الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف
الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد
هذا المنع مكابرة الخامس ان الحركتين الطبيعيتين او القسريتين تقبلان الزيادة والنقصان في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزائدة عليها وفي الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما
بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث

فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعيف حركة النصف وزائدة عليها صح

فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازدياد ما كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك
الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال وجود القوة بخلاف
الحوادث فانه ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت
الحركات هاهنا فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر قلنا
توجدان اي لا نم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه
الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد
الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر
مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين لكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان
واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء ثم ان اي هذا الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات
الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة التعقل الكلي
الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا ترجح بارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية ترتب
عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية
الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية
الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة
في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي
تلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم لو كانت واسطة فليجز ان تباشرها مستقلا ايضا المقصد السادس
الدور ممتنع وهو ان يكون الشيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي
واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كحركتي اليد والكم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات
ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه
المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصوره اولا ثم
تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المقامين انه لا تصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان
له معنى ما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يحكم بانها ما لم يتم لها وجود
في نفسها لم يوجد غيرها وهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا
لا يشك انه يصح ان يقال حركت اليد فتحرك الكم ولا يصح ان يقال تحرك الكم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى مصحح لترتب المعلول على العلة
بالفاء وممتنع عكسه فلذلك قال في التقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى
تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال الاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره الى افتقاره ككل واحد الى نفسه
وانه محال لان الافتقار نسبة لا يعقل الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال الآمدي في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر

الى النف

الى المفتقر هو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما ومما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر
لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة بكفيه
التغاير الاعتباري لا تحمل جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان تنشأ منهما نسبتان مختلفتان بالامكان والوجوب
لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر الواجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة
الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول
بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاولى الاقوى المتضايفان فانهما
لا يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو
صح ما ذكرتم لامتنع المتضايفان وانما لم يرد انتقاضا على ما ذكره لانهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فلا يوصفان بالافتقار
اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار
كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب وهو ما سبق من جواب شبهة الامام على بعدم العلة فان عني
بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان
يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع في المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى
بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي
تأخر المفتقر عن المفتقر اليه فهذا هو التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول عما هو الشيء في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي
هو العلة بعينه فيصير حاصل الدليل ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولا لما افتقرت اي تأخرت عنه
فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى العلية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى
قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة
مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان
يقال العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان
ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس
وجوده لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة لعلها اي العلة في الزمان الاول
الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والتأثر وحصول المعلول
في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي والعلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن
ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي
هو الايجاب موجبا في الحال اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر ويتسلسل الكلام
الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب
آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول الآتي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا
سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب
نفس حصول المعلول لان كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فتزديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين
احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه لو كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال

في المعلول حال ايجاد العلة وبالعكس اي الا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لا ايجابها له وما امكن ان يتطرق اليه المنع
المذكور اولا فحال النص والاوسط في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة بها حالة
ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجه ما ومستغنيا بها اي بوجه ما بحيث لو ارتفعت
العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجهه اي وجه المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة اياه اي لا تمايز بينهما
بحيث يقال ان احدهما غير الاخر بل بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار
فيه من الكاسر فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاب وحصول الوجود فلا يتصور
ان ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان
حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول
وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد والايجابي
والاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنها اصلا المقصد الثامن في انه يجب ان يستند الممكن
في وجوده الى علة موثرة فيه ويستند تلك العلة الموثرة الى علة اخرى موثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع
تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى لنا اخذنا من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها
اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فينعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه
والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها
ولذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود واجبا لذاته لاحتياجه
الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة
لما مر من ان الممكن يحتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع لان الموجد للشيء لا يكون نفسه والا لكان موجودا قبل وجوده نفسه
ولا شيئا من اجزائه والا لاوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة
عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا
بغيرها فليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة ولذا كانت العلة الخارجة
موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في تلك السلسلة والا توارد موجدان على معلول
واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة
مستندا الى اخر منها الى غير النهاية نعم وايضا لما لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهيا وقد فرضناها
غير متناهية ولذا استلزم وجودها عدمها كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والجملة والمجموع انما يطلق على المتناهي
وهذا نزاع لفظي لان المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنه واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا المعنى معقول
في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية لما كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة
وجوابه ان كلامنا في العلل الموثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود
تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر تارة اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع تلك السلسلة المعنى الاول لم يكن
موجودا ولا ممكن الوجود لما عرفت ان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري ليس موجودا في الخارج واستحال جزء من المركب منه ومن غيره موجودا
لا يستحيل الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة
للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة علة فيها ولم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الاحاد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الاحاد

ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اجزائه بجزء منه قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء
الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب
ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان كل واحد من الاحاد ممكن ثم موجود بمعنى ان
كل واحد منها موجود ممكن كما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة تحتاج الى علة موجدة كافية
في ايجادها بالضرورة وحينئذ كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الاحاد جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد ونحن نقول جميع تلك العلل الموجدة للاحاد التي هي علة موجدة لجميع الاحاد اما ان يكون عين تلك السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها والاول باطل لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على
ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بجزء منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما
امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ينبه على بطلانه فان بطلانه بديهي على اي وجه
فرض اعني سواء فرض فيه تعليل المجموع بالمجموع او تعليل الاحاد بالاحاد على عكس الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة
لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب لذاته في الممكن يحصل
مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون
الواجب اثرا للشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة
بالتاثير فيها بمعنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض موثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة موثرة ولا يمكن ان يكون
تلك العلة الموثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة
بعض مستغن عن الموثر كالواجب في المركب من الواجب والممكن فهذا ابين بطلانا مما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول
لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة بتمامها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم
ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدا في العلل لا متنازلا في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه ابطال
التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب
العلل ولذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فحصل
هناك جملتان غير متناهيتين احداهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احداهما على الاخرى من ذلك المبدا الذي من ذلك
الذي لكل واحد منهما مبدا فيه فالاول من احداهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة
الزائدة واحد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائدة اي متساوية لها في عدة الاحاد هف والا اي وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة
واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة
بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا اشتباه فيلزم
انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضنا غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال
التسلسل ويجري في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او
وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ابتناوه متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل
به على تناهي هذه الامور كلها وقد ينقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من
الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول
من الزائد بازاء الاول من الناقصة ونجري الكلام الى اخره مع ان ما بين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات

قلنا الاعداد مبنية على ... بالاعتبار ... التطبيق المذكور ... الاعتبار ...

السو ... كاري ... كوه

اولا يجب الدور

الايجادي

الجانب

بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجه فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا
حتى يكون انقطاعها بانقطاع التطبيق بانقطاع الوهم وذ نما هو فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق
الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه
ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تنطبقان فيحتاج انهما اي بالجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق
بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعها انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون بين الالتطبيق الجملتان في نفس الامر
فلا يتصور ان يكون ثمة انقطاعها في نفس الامر او بحسب انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي
فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى
في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائد والناقصة وكلاهما محال كما عرفت وانا قلنا فرضا
وجوده ولم يقل قد اجتمعت في الوجود لتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب كما بلا اجماع في الوجود
فان قرينهما اي ترتب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيها قد اتصفت
بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم
ذلك النقض ويتخصص ما ذكروه اذ لو كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة ولو لم تكن موجودة في الخارج معا لم يلزم من وقوع احاد احديهما
بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي لانها ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا كما ستعرفه ولو
مفصلة في الذهن دفعة من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة مفصلا معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه فانه لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول
واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويكلف
بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء ومنها عدد الحصى فانك
في الاولى اذا اطبقت طرف احدى الحبلين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني بخلاف الاعداد
الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم برهان التطبيق فلا نقض بالاعداد
اصلا قال المصنف وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لغاية جريانه في كل ما ضبطه وجوده كما قررناه لك فتخصيصه بما لو بعض ذلك المضبوط
اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة
بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل اي الدليل الثالث بالنسبة لكونه مستوفيا الوجه الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة
التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان
فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد
من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير لما كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان
الكل لا يزيد في ذلك الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين
آ و ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين آ و د اقل من ذراع فانه غلط بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل
من ذراع وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين ا و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بسقط د وهذا حكم
صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد فجزء

والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد عليه الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون لو اجعل الجزء الاول الذي هو المبداء
داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخر وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخر وان فرض المساواة مع اخراج
المبداء كان المجموع زايدا على الفرسخ بجزئين هما المبداء والمنتهى فما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة وا عترف من صحيح
وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان
ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس لظهور هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك
واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن
للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين ان تلك الواحدة مع المعلول الاخير يحيطان بما عداها وهذا البرهان اخص من التطبيق يعم الامور المتعددة الموجودة
معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل فرد على ما هو غير متناه من
العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل
اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في
تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد ما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس
بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول و
منتهاها اعني المعلول الاخير معلول ليس بعلة فتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية
والعلية متضايفان متكافيان في الوجود وهي لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد فرده وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كالاب
والولد اذ كثيرا ما يكون له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد
المعلولية لان كل ما هو معلول في هذا السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان
المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقها وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احد المتضايفين ازيد
عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس انا نستبين في الاثبات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة
لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم لو اثبتنا الواجب
الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل
كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع الوقف بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته
كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء اما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا
عليه تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك لما قد علمت
انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن طلوع الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعده اي عد
عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف
عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامهما
عندهم قال الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة ببعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالحال
فلذلك اوردناه تكميلا للفائدة فنقول في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفهما واقرب ما يقال فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب
لمحلها حكما فخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله وقدرته فانهما علتان للعالمية والقادرية والحادثة
كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه وخرج الاعراض بالتصحيح قولنا وصف وجودي اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والله

لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للاحكام نفى الصفات وهى عندهم
علل تلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما سياتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان
الموصوفات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى
المحل اى محل تلك الصفة فلا توجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجبت لها احكاما لكان المعدوم
الممتنع مثلا لما تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو ممتنع وعلى هذا التوقف الذى ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذى توجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم
العلة ما توجب معلولها عقيبها بالاتصال لفظا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعلل معللا به وهو اى كون المعلل معللا به قولك اى قول القائل
كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل هذا العلم فمزيف اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة فمعناه ماله علة فيتوقف معرفته
على معرفتها فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلل ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم توجبه الا في
الثاني وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم به وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف ومانع
وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل مع كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور
لازم فيه ايضا فاذا اخرج وهو رد العلية الى القول اعنى ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما تغير حكم محلها اى
مثلا م ينقله من حال الى حال او العلة هى التي تتجدد بها اى بتجددها الحكم يخرج الصفة القديمة لانها لا تغير ولا تتجدد فيصح انها من قبيل العلل فان علمه علة موجبة
لعالميته عند من يخرج ايضا الاول الصفة اى الذى في اول زمان حدوث محلها كسواد القار فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم
المحل لانه لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وكل ان اتخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة
عقيبها بالاتصال لفظا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما تجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال
اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اى لا يكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم وانكره الاستاد ابو اسحاق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها
تفريعا على القول بالحال ان انكره اى الاستاد الحال فكلامه مبنى على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم
تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة تحدث لا في محل قائمة بذاتها لا بذاته
لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة بامرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط
فيه الحيوة ملاقات حيث تحدث في المحل اوجبت للجميع حكمها فيكون المجموع عالما قادرا فالقائم العلم والقدرة جزء واحد من اجزائه كلها في غيرها
اى غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فاختلفها
العلة لكن الاكثر منهم في القسم الثاني فقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شخص كان الحي هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشخص فانها اى الحيوة ليست من توابع الحيوة اى ليس
قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان الحكم المعلل بالعلة لا يتعدى
محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذى هو العالمية لقامت اما بنفسها وبطلانها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلان ايضا ان نسبة
الى نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء واما ان يوجب العالمية في جميع المحال او يوجبها في بعض دون بعض
فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل عرض لا يستحيل قيامها
بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه لوجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكون زيد سامعا قيامه بنفسه لان وجود الجوهر
عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اى تعدى الحكم لما كان بمحل العلة
جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه
اليه والصفات التي ذكرتم تمثيل اى بيان للحكم الذى هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح ذلك بما تمسك به
الاستاد وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة موجبان لمتعلقيهما كونه معلوما ومقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك بكون

الى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقيهما مرادا ومذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما فلا قيام للعلة
بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلزمه زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان
وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلم بجزء لو اوجب قيام الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا لو قام
العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير ممتنع لتضادهما اى لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما
اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل بجزء
جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع فيه لذاته قطعا
امتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما الى غير محلهما اى تعدي حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو
المح لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتى في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعدية
احكامها فقد يقوم القدرة بجزء من جسم بيده مثلا والعجز عنه باخرى منه فيما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدى الحكم الى الكل لكان ذلك
الشخص قادرا عاجزا معا وعاجزا عنه معا وليس لكم ان تقال هذا مغالبة لانه وقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان
العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدى الحكم عن محل الصفة ضروري
والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المص لانه من مسئلة بحث الوجوه وتقرير جواب الالزامات التي ذكرها الاستاد بقوله ولهما الفعل فلا يوجب
لمحله حكما ثبوتيا لان الفعل عليه صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا لكان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية لما تعلق العلم به كما اشرنا
اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية ونحوها انما صفات اعتبارية
المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلفت طرقهم في بيان اى بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي
والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا لها قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا ثبوتيا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من
احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم لجاز اى مثله بجهل معدوم له لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدما اى العلم والجهل عن محل كان ذلك
المحل عالما جاهلا معا فان قلت النزاع في ثبوت العدمية لانها سلب الصفة فانا نقول انه يجوز ان يتصف محل الصفة بعدمها ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي
الصفة م في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا لحكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه
غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلا نسلم اجتماع العدميين له اى عدم العلم وعدم الجهل في عدم الجهل علم ومنهما اى بين العلم والجهل تضاد وتناف قلنا
قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون اى مثلها معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع العدميان في محل كان عالما
مدان م جاهلا بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه لو كان سبب العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان سبب الجهل ايضا عدميا موجبا لكون
محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه
الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذى توجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اى قيام الامر
الذى هو العلة بالمحل وجوده فيه مثل وجود الاعراض الموجودة في محالها فهذا عين النزاع لانا نمنع كلامك في هذا ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة
قائمة بمحل الحكم او اتصافه به بمعنى وان اردت بالقيام اتصاف المحل بالامر الذى هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى
فجاز ان يكون العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب عدمي
لصدقه على المعدومات فاذا لا بد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين
كثيرا ما يتفقان بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال
فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل موجود كذلك لان الوجود في الكل سواء خلف او العلم مع الوجود فتركب العلة وهو باطل
اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اى كونه علما وانه حال فلم يجب وجود العلة فقد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم

الذي هو موجود فرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه عالما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية
مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب الاطراد مما لا خلاف
فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة تستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والاختلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه
من الاحوال اذ قال بانه لا يهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجب الانعكاس الاخرون
من الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا الله عالم قادر بلا علم وقدرة ويلزم احد
الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان لانا نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة
بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها اي العالمية بغير علة وهو ايضا باطل لانه لو جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له لجاز ان يكون العلم
الثابت مع وجود العلم غير معلل به كما كان ثابتا مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله مجازا
المقارنة العلم اي لجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم اللازم فقد المقارنة
من المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير
مطردة ايضا واما قوله وستاتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة الواجبة لا تعلل سواء وجدت العلة واجبة و
او لم توجد الى جواب الذي فصله هنا واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان
الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال لما كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما تلازم
من الطرفين فبماذا تمتاز العلة عن غيرها وكيف تفرق ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول تمتاز العلة يعلم
عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما اي بالصدق معه وجد العلم فيه وجب كون محله عالما ولا نعرف
عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر يرشدنا الى ان العلة ما ذكرنا لكنه الاطراد والانعكاس
المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم بلا عالمية
يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء اخر اصلا وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان
ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكننا الجزم بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم للعالمية
مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء ضده اي اضداد العلم قلنا الامر مشروط وجوده فان وجود العلم في نفسه
مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية الذي هي شرط وجود العلة ليس شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا نسلم
به المسئلة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين قد اختلف فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه الاخرون والمختار هو التفصيل
الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانعكاس بين الحكمين اما من جانب واحد او من جانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما لكونهما
يجوز انعكاس كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانعكاس او عدم الاطراد وذلك لانه لو وجدت تلك العلة فان وجب
ثبوت كل من الحكمين كما استلزمه المقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير مطردة فيه قبل منهما
اشكال لان الاول العالم علم واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات فكونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يبتدا احدهما
الاخر فهي المتنافيات التي لا تتنافى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت له قلنا التزمه القاضي وقال عالميته متعددة تختلف
وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورد الآمدي بان القاضي كما عرف بان كون الرب عالما بالسواد يحل معنى يخالف لكونه عالما ببياضه
مع تعذر الاجتماع بينهما لزمه من تعليلها بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة لله تعالى
علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه بناء على مخالفة الشيخ والائمة وبما سبق من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى ولما كان
فيمتنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم الواحد وتعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا يحذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما الشاهد

فالعلم

فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة
حكمين مختلفين قلنا الحيوة مشروطة لوجود المصحح في شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانعكاس بين الحكمين واما ان امتنع الانعكاس
بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمتان لا يجوز الانعكاس في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين
يجوز الامران فلا حكم فيها اي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز
الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالمية ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل
متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فيجب
ان عالميته هو واحد معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابعة
لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل
او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل منهما عن الاخر لان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان
فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا
اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد منع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي المختلفان لا بد ان يختلف احكامهما
فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز
تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وعلمنا وهي حكم
واحد قلنا لا نسلم لانا نفرق بين العلتين الا بعارض كالقدم والحدوث مع العلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلتين الحقيقة
منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم يؤثرا
فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها الاجنبي مقتضى ذاتها وفيه منع لان
المقتضي هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبه عليه نقلا عن
الآمدي ولا علة لحكم واحد لمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامها المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي مثبتي الاحوال
وهو من وجوه ثلثة الاول العلة مطردة حتما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة وجودية
كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده
اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان لا يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان
الشرط لا بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها
كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او بحكم بان يكون عين امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون
محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت
لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه اي ان ليس للعلة انعكاس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط
فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه
بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي مجرد وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين امتناع م
الساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك جوهر ما يعيه ولا شيء له فانما المستحيل دور التقدم
السادس الشرط قد لا يبقى مع بقاء المشروط وذلك لانه انما يتوقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على حدوث العالم
فانه شرط للحدوث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة ففي ملازمة للمعلول ابدا فلا يتحقق
العالمية بدون العلم اي السابع كذا كل حكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالحيوة وليس لها علة فان

فان العلم من قبيل الذوات فلا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي
حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة اثبات الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية
لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا فعند البعض العلة تصحح معلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا
لمشروطه خلاف قال القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها
ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كاستحالة اضداده ووجود محله وح فلا يمكن ان تكون الحيوة مستقلة بالتصحيح
ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق والمرشد

الموقف الثالث في الاعراض

وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة ففي تقسيم الصفة التي هي اعم من الاعراض فنقول
الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا معاشر الاشاعرة تنقسم الى قسمين
نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف
الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان
ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث لان معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث
وقبول الاعراض للجوهر فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به
الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض من
اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالاشياء المذكورة فان كون الجوهر
جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال ثابتة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر
والمعنوية ما يقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما
والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته
واما عند المعتزلة فانها اقسام الى الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص صفات
النفس وهي التي يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتين نفسيتين في ذات واحدة
ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية الصفات اللازمة للذات فجوزوا اي جوزوا
بناء على ذلك اجتماع صفتين نفسيتين في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا
ومدخلا في ذلك كون الرب تعالى عالما قادرا فانه لازم لذاته واتفقوا ونسخة المتن واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم
بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد
منا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل هي
عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية لانه لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا
ولا صفة معنوية لانها لا تعلل القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده
ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام منها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول
في المحل للصفات وللاعراض وكالايجاب للعلة معلولها وكتصحيح القديم فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة
اي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر عن العبد طاعة او معصية اذ تعلقها اوامر بانه في الفعل
قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذ لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا فالامر يكون بقصد
الى طلب الفعل واما غيرها اي تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له لا مكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية

بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في نوعية الاتقان للعلم والارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده
فان من تدرب بصنعة وحصل فيها ملكة قد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا
قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال الاخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا
على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات
ما كان مقدورا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال اخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في ان
الحسن هو ما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو ما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة
التابعة للارادة

المقصد الاول

في احكامه الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فالموجود
القائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب لانها ليست موجودة والجواهر لانها غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الله
وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان
صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفات الله تعالى
لقائل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لان الاعراض ثابتة في العدم
عندهم منفكة عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا تقوم بالمتحيز حال العدم بل لو اوجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر
فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل
من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة
قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت
في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده فيه كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك
او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة
او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع بحيث لا تمايز ان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول
وقد توهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء لان اصحاب يقال وجوده في نفسه فقام
بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع
وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر و
العرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري

المقصد الثاني

في اقسامه عند المتكلمين فسواء العرض اما ان يختص
بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس وغيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع
الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واضدادها وذهب بعضهم الى ان الاكوان
محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وذهب آخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك و
الساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت
محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة متناهية بحسب الوجود
يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد من العرض انواع
غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه
اولا يمكن ذلك اختلف فيه فمنعه منهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه بالاستيعاب

لا يكون قابلا لها وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب
اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف المأخذين ووجه اى وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني
فلما مر في صدر الكتاب من تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان
لا ينافي عدم التناهي كضعف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا نزاع
في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وانا لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه عند
الحكماء ذهب الحكماء الى انه اى العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات
الممكنة عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار
ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة او لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلوم
فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة ههنا في حد الكم ان
يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار
لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد لدى الانفصال يفقد وعدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل
الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها لتلك القسمة ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل
ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه لو عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا
بالمنفصل لكنه لما صرح في اختصاصه بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث
المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصه بالمتصل لان الوحدة
التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا التوجيه حيث قال فيه هذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب
ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص
بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا
بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف ثم انه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد
حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف
الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه
سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون هو مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة
تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله فيما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة
او غير المعمورة او غير ذلك مجازا اى قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو الثاني متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول
في الزمان او طرفه وهو الآن كالكسوف والآنية اى الحاصلة في آن مثل الت... والطلوع وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي
كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك
فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اى للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب
والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة اى الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا فلذا
جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين فان القيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر
فيه نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام عين الانتكاس لان القائم اذا انقلب بحيث لا يتغير

النسبة فيما بين الاجزاء كانت النسبة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال
اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل
يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصته من الجنس قارنت فصلا آخر فالحق انه لا بد من اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك
ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك
عن المكان اى الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان
ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن
او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اى البنوة ايضا نسبة
تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول
فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان اى حصل مضاف فالاين لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي
الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من نوع المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة
التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام حاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير
كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل لفظ ما هو مبدأ
للسخونة اى المسخن لما انه بقي بعد التسخين الذي لا بقاء له المقول ان يفعل بعينه وربما كان ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن
ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التأثر التسخيني الذي هو مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل لفظ غير السخونة لبقائها بعد اى بعد التسخن
الذي لا بقاء له المقول ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغيرهما
لها اى غير استعداد المتسخن للسخونة الثبوتية قبلها اى قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا وحاصل
كانت ما ان المقولتان امرين تجدديين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة
عنها اى عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلم انهما عرضان موجودان فيصح الحصر
الاعراض بأسرها فيها اى في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل
حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احد هذه التسع فلا يرد ان اى الوحدة
والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس لا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان عرضان
خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اى من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما
قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية
لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله واما القول بانهما من مقولة
الكم كما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته كما مر واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل
على مقامين احدهما ان كل من التسع اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني
وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسع جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون عرضا
عاما لا جنسا ولا كونها اى ولم يثبت ايضا كون كل من التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحته انواعا حقيقية
فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر

جنسا متوسطا ان كان تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يقصد
احد منهم لاثباته اصلا او لا الحصر اى ولم يثبت ايضا الحصر الذى هو المقام الثانى لجواز مقولة اخرى اى جنس عال للاعراض مغاير
للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما حاصله ان العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفى والاثبات الى الكم والكيف والنسبة
كما مر من ان العرض اما ان يقتضى لذاته القسمة اولا والثانى اما ان يقتضى لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا تخرج العرض عنها وغير
الجوهر فالحصر اقسام الموجود الممكن فى اربعة اقسام وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اى لاجزاء موضوعها بعضها الى بعض وهو الوضع
او لا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعها الى امر خارج عنه وهى اى هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه
معا فان انتقل ذلك الكم القار به اى بما يقال هو موضوع النسبة فهو الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى
نسبة فالمضاف لان النسبة متكررة واما الى كيف فلا تعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او
يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا تعقل النسبة اليه لذاته بل لعارض من عوارضه ولا تخرج ذلك العارض عما ذكرنا من
الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة فى عشر مقولات والاعراض
فى تسع منها والاعتراض على ما ذكرنا فى هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار تكون بالاحاطة فقط حتى تنحصر فى الاين والملك بل قد
يكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحى جسمين والمطابقة التى هى الاتحاد فى الاطراف وايضا فاعتبرت فى الوضع
الاجزاء الى الاجزاء او الى الخارج ايضا كما فعلت جاء التركيب وانه يوجب تكثير الاقسام لوجود ما ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم
والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا تبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذى هو
الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اى انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذى هو كم متصل غير قار لا يتعين ان
يكون متى لم لا اى ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يجب ان يكون متى فان الحركة التى كان الزمان مقدارها والجسم
الذى هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شئ منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان تكون النسبة الى الكيف
لا يعقل الا بان يكون من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة ولو جاز ان تكون النسبة اليه على وجه آخر
لم يكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصار ما فى المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر
معقولة كالحصول فيه اعنى حلول الاعراض فى ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى الحيز
وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الموجود
فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى ذكرناه كان هذا النقض ضعيفا وجب الرجوع الى ذى اثر
اى قبل كل شئ الى الاستقراء وطرح مؤنة تلك المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس
به فان فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشى من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات فى تلك المقولات
من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالف بعضهم فجعل المقولات
اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا
فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وهو اما ان يقتضى لذاته القسمة
فهو الكم او لا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة
وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات
نحو الاسود والابيض خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا ابيض
لا يحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما

المقصد الرابع فى اثبات العرض لم ينكره احد الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة
والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده اعراضا بل جواهر والقائلون به اى بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه
الا شرذمة قليلة لا يبالى بشانهم كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا فى محل وجعل البارى
مريدا بها ويكفى الادلة والضرورة كافية لنا فى هذين المقامين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك فى انها مما لا يجوز قيامها بنفسها فدعوى كون الادلة قائمة
بنفسها وكون البارى تعالى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد الخامس** فى ان العرض
لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال
انما يتصور فى المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز
وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض الذى كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه
بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور فى العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا انتقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول
او الثانى وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه فى المحل الثانى ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه
واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل فيلزم ذلك المحذور ولانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا
فيكون آن مفارقته عن محل هو آن مقارنته لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته والا لانحصر
نوعه فى شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض يتوقف على تشخصه ولا للمنفصل لانه لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته
الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اى تشخصه لمحله فاذا حصل فى المحل الثانى هوية اخرى اى تشخص آخر غير التشخص
الذى كان حاصلا فى المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه ببقاء تشخصه بل يجب انتفاؤه فلا يكون الحاصل فى
المحل الآخر عين الذى عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من محل الى آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر ولا
بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته اى بذاته ولا يلزم انحصار النوع فى الشخص انما يلزم ذلك لو كان
تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الذات المشخصة لزم كون الشئ علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان
اريد وجوده العينى فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات فى افراد ماهية نوعية انما يكون
بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نم استواء نسبة المنفصل الى الكل لم لا يجوز ان يكون له نسبة خاصة
الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد فى عرض نوعه فى تشخصه
وربما تغالى فى اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا تفارقه لان فى
خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين مقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود فى الخارج فهو
معين فى نفسه فيلزم ان لا يوجد العرض فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال
وهو المط وفيه نظر لانه قد يحتاج العرض المعين الى المحل لا بشرط التعين اى الى محل مطلق غير مقيد بالتعين ولا ريب انه اعم من المعين الذى
قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ لا بشرط التعين فى كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده فى
الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعيين لانه لا يلزم من عدم
اعتبار التعين فى المحل الذى يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود
عوارضها ولم يتقيد بها اعم من الماهية المخلوطة المتعينة بالوجود فى الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل فى الخارج وجودها وايضا
نقول اى ما ذكرتم من الدليل وارد فى الجسم بالنسبة الى الحيز فانتقال الجسم غير ممكن فيه كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى الحيز

معين او غير معين والكل باطل لان غير المعين لا وجود له فلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فمعنى الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض يكذبه الحس فان رايحة التفاح ينتقل منه الى ما جاوره والحرارة ينتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس قلنا في جوابه ان الحاصل في المحل الثاني هو المجاور او المماس تشخص اخر من الرايحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح والنار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الاخر على المحل الثاني العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد له تحصل له من المجاورة او المماسة

المقصد السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيزها تبعا لتحيز الموصوف اي كون الشيء متبوعا التحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا الثالث اذ ليس كونه لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض اخر عاد الكلام فيه ولا تسلسل للاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا لم يجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لانه محال وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به دون ان تنتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قايم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون قيام العرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للاخر والاخر منعوتا به فسمي الاول حالا والثاني محلا كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي تحقق ان معنى القيام هذا وتنقيح الجواب ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قايمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا لكان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوصف التحيز القايم بذلك الجوهر له لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان التحيز نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او تسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر قبله هكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الباري فانها قايمة به ممتنعة من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فانه لا ينفي ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك العرض الثاني باخر منتهية الى ان تنتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لاخر لان ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا محلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرنا من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان التنازع في قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء الجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي السرعة والبطء ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما لتخلل السكنات اي السرعة والبطء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطء ان الجسم يسكن بسكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن بسكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطء اللذان توصف بهما الحركات

فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه لو اعتبرت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها نوع التسمي السرعة والبطء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فان الحركة يكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة ولهم ايضا احتجاج اخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح

المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين والاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية والمتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاحترزوا عنه من وجهه فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة كالحركة امكانه اي امكان وجوده لا امكان ذاته بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لكنه لا يستند الى سبب يقتضيه لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله اي الثاني من وجوه لان الكسبي اي قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الثاني من وجوده لاستحال وجود مثله فيه والا اجتمع المثلان وذلك اي بقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا فلنا لخلق الله فيه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لكي لا يلزم اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو المعتمد عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض اولا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وبقي الاقسام الاربعة اي حصر الاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما تقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضد على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفاء عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد اخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه

عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم
لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر عن
الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما انه زاله الفاعل المختار فلان الفاعل بالاختيار
لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار بل ولا للفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله بالمختار ما اثره عدم فلا اثر له
اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي استند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض
مختارا او موجبا واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو شرط
فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط للبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا والجوهر ايضا بقاؤه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض
عليه اي على هذا الدليل الذي عول عليه اما نختار انه يزول بنفسه قولكم فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان توجب ذاته العدم في الزمان
الثالث او الرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان توجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان
الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض
فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طار على محله قولكم هو دوري فان ذلك الحلول مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبتم في
الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي لانه لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا
دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم توجبوا في الشرط تقدمه على المشروط بل اكتفيتم بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما في جواز
ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز
الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس اي الحيز وبنوا ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط
او لا فما ذكرتم اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان ويمنع المعية لا تنافي العلية لتقدم في العقل فقد يكون ط بانه علة لزوال
الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة مع المعلول فانهما متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل الحكم بان الطاري
ليس اولى بازالة الباقي من عكسه لان الطاري اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله
لا يفعله الا زمن بقيه وذلك لا يحتاج لما اثر للفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل عن ابقائه ما فعله في زواله الا انه العدم
لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود
اي دفع ما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرطه قولكم هو الجوهر لانه لو كان عرضا لتسلسل قلنا كان ذلك الشرط
هو الجوهر المشروط بقاؤه بالعرض قد قلنا يمتنع لاداء الدور لا نسلم لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التعاقب
الى ان ينتهي الى ما لا يزول عنه وعنه يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات
وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات
مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعاقبة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت
الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا شك وجاز ايضا ان يقال شرط العرض
الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم الدور وانما عدم الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد
من نوع الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال
والاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا كما سيرد عليك في الكتاب ان الجسم عنده مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام الذي

من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه لو كانت
الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة كما هو المشهور من مذهب وبه يؤيد ما ذكرناه قوله وهذا اي من طرد هذا الدليل في الاجسام — الافراد
يبطل انه يرد الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض بانه يعني الحكم
بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به اي يخلق تعالى عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة
فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله
لا في محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ذكرتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه
والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء والفرق بينهما ان احدهما قائم بالمحل دون
الآخر او بانه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله تعالى بعد ما يريد اي ما ذكره اولا هو طريق زوال الجواهر عند المعتزلة وثانيا في الطريق
الآخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجوهر عنها فيزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال لما جوزتم توقف الجوهر
الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في العرض الباقي
فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الآن تعود انت او بعوض المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فيه ما جوزتم في
المذكورين في الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها حادثة اخذا — العرض
بمثل استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لكن شبهة في اصلا فيمتنع زوالها قطعا وستكون في مباحث صحة الفناء
على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافا عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول الضرورة فانا نشاهد
الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضرورة قلنا لا ولانها اي للتساوي على ان المشاهد امرا واحدا مستمرا لجواز ان يكون
امثالا متواردة بلا فصل كالماء الواقف في الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على
الاتصال الثاني ان يقال ان جوزتم توارد الامثال في هذه الاعراض فليجز مثله في الاجسام فلزم ان لا تجزموا ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا
قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام مبنيا على استمرارها بحسب ما يتخيل مثل استمرار
عدم جامعه في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام
لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها ولولا بقاء الاجسام لما كان بحيث الموت عن جسم
الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته بتأويل ان يعاد وجوده في الوقت الذي بعد وقت عدمه الذي هو
عقيب وقت وجوده ولما جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فوجوده اي فوجوده بدون تخلل
العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ يمنع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة
جائزة فقياس بلا جامع اي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود
بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك
اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال
كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس ايضا و
الطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا

المقصد الثامن

العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة
اي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينا لا نحتاج فيه الى فكر ولا نفرق
بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين وكان الجزم الثاني بديهيا بلا
شبهة فكذا الاول وايضا فانا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين

حج يرد عليه ان السببين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
واحد ويويده اي يويد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين
لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد ولو كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو مح وليس هذا
استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تاييد له وبيان لميته فان الشي المعلوم بالبديهة لو اعلم لميته اطمان اليه النفس اكثر وان كان
الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم يخالف في هذا الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب هو الصحيح ان قدماء الفلاسفة
القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا الصفات ان قام بكل
منها اضافة على حدة كان كل واحد منها منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لتربط بينهما والحق انها مثلا ان قرب هذا من
ذلك يخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان تشاركا في الحقيقة النوعية وبالمشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين
ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه اي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهة التي هي من الاضافات كالبنوة والابوة لو
لا يشتبه على ذي مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بها بين المضافين اعني الاب والابن ولم يتهم
قيامه اي جواز قيامه باكثر من امرين اعني بمحلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما تحقق بين شيئين تحقق ايضا بين اشياء متعددة
فلو جاز اتحاده هناك جاز اتحاده هنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بمحلين
لا اكثر اما الاول فهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك
العسر الانفكاك الا لتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة
الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة ان الانفكاك
ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال لا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو
قائم بهما اي بكل واحد منهما معا لا بالمجموع منهما من حيث هو مجموع والا لكان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام
للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك واما الثاني وهو انه
لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلثة لان عدم المحل يستلزم
عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين
غير التاليف الذي بين الثلثة لجواز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلثة اجزاء فيكون هذا التاليف القائم
بالثلثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والمنتفي عند عدم واحد من الثلثة هو التاليف
القائم بالثلثة دون التاليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم
بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه واما قيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام
محله فمختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل عن ابي هاشم في التاليف ان
حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقى المناقشة
وجوه في التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي **المرصد الثالث** في الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا
من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تعقل الا بعد تعقل ذوات (?)
موضوعاتها كثيرة الكميات والكيفيات وفيه مقاصد سبعة الاول الكم له خواص ثلثة يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل
القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة
وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم عرض له لذاته ولسائر الاعراض بمعنى انها بواسطة اقترانه

الكم بها فانك لو تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكنك فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي
هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم المتصل
الذي هو المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك مقداران آخران
لم يكونا موجودين بالفعل والا كان متصل واحد منفصلا غير متناه بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل المحال فيه المادة الجسمية
تعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما ان الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن
اجتماعهما اذ المعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار
الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية لو اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل
ايضا لان المعروض للوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك
زوال اتصال حقيقي ولو اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات
في انفسها ولو اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة
بعضها عن بعض وعارضة لمعروض الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعني اما بالفعل كما في العدد فان كل
عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او
سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك لو اسقطت منه
امثاله اي من المعدود امثال العاد فني المعدود وقد يعتبر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتاتى في
العدد لانه لا يمكن تطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل لو لاحظ
المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان ولو لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا
ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكم وعوارضها الاولية وهو اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة
فرع الخاصة الاولى لانه لو فرض اجزاء من كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف
الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مضافا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة
او اللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار لو لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل
وهو شيء آخر فقبول القسمة يعني فرض شيء غير شيء فيه باعتبار مساواة بعضه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها وبمجرد منع المساواة
كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي
يفرضه العقل او لاشيائه فلولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا فيفرض بعضه شيئا آخر ويجد بلا مساواة كافية في قبول القسمة
الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة
المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور
وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله
مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني هذا
المحسوس مستغن عن التعريف وامكان احتياجه الى تعريف لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه
كيف بالمتصل منه وقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما
صرح به في المباحث المشرقية واشير اليه في الملخص وقد عرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الغرض منه تناول الكم
قسمة معا فيجوز تعريفه بقبول مثل القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فلعله لا قرب بين اتفاق الكم المتصل

لا بقبل القسمة الا بعكسه وقد قرره الامام في كتابه بتقرير واضح فكيف يتصور احتياجه في قبول القسمة الا بعكسه الى الكم المتصل واعلم انه وقع في
نسخة المتن التي بخط المص لفظ المنفصل فغير بالخط الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى
وادعى ان القسمة الا بعكسه يختص بالمنفصل فاستبعد بما حققناه لك ولا يمكن من ان يطلق بل يمكن ان يتوقف الكم بوجوه العاد فانه الخاصة
الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان
موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني** في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء
من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه
فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك الذي هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما او
بداية للآخر او بداية لهما او نهاية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة
ولذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط ولذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة كونها مخالفة في النوع لما هي
حدود لها لان الحد المشترك يجب كونه بحيث لو اضيف الى احد القسمين لم يزد به اصلا ولو فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد
المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى القسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فقوله فان اي جزء من الخط
فرض فيه مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا اي وان
لم يكن بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك لو قسمت العشرة الى الستة والاربعة كان السادس انتهاء الستة وابتداء الاربعة السابع من
السابع لا منه اي من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو
اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار
فان انقسم المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمي وهو تام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل
والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ
من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات يجمعها
بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال
الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى آحاد كما عرفت والوحدات ان كان
نفس ذاتها اي نفس ذات تلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اي المجتمع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد
وان كانت الوحدات عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض
المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول والعرض والعمق والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات وهو الامتداد
المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قائمة والعمق هو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك
دانها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد
الجسمية والمعاني الاخر فانه يتبين بجميع ذلك يحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ويتضح حقائقها اي حقائق معاني هذه
الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل
خط فهو بعض طويل اي هو نفسه بعد وامتداد واحد وقد يقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للطول الامتداد الاطول من

في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو نفسه عريض وللامتداد
المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرنا وهو ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع
لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح
واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله
ويسمى الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان
اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد
الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من
يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات
الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان بعض المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا
او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة الى مجموع الاولين
كما ان المجموع عارضا ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافتان كالاطول فان الطول بالقياس الى ما هو طويل بالقياس اليه
اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثانية لانها عارضة لامر ثالث بعد امر تحقق بينهما الطول
اولا نظرا الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول فيعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول لو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر
او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالعكس الى آخر فيكون هنا ثلث اضافات اطوليتان وطول اضافي والاطولية الاولى
عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي هذا المبحث المشهور ان بعض الكميات قد اخذت مضافة الى شيء
فقد يؤخذ بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد يؤخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها
الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال للسطح الآخر انه
ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال للجسم الآخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى ما
هو قليل ومثال الثاني كالاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول اطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس
الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام **المقصد الرابع** الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام
اربعة الاول محل الكم كالجسم فانه يوصف بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد فلانا كان الجسم منقسما الى الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي محلهما الجسم ان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل
في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار آثارها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق
تحقيق المعاني المستوفاة فيما وصفناه بخواص الكم ما ليس كما بالذات فلا حصر لهذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور
وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات
او بالعكس فعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول وعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية
لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة وهي منطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسبب
قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجدنا الحركة وتقوم بالجسم المتحرك الذي
هو محل المقدار فيجري بتجزيه فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجدنا الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او
عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للكم المتصل القار وغير القار كما في قسمة الازمان بالساعات

او الاشياء بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل لا باس بعروض نوع من مقولة لنوع اخر منها كالاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات
وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لما مر ان اجزائه سيالة على حد مشترك هو الان ومنطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال
بالعرض والانفصال بالعرض **الفصل الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لما سلكين احدهما انه اي
العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات
العدمية يكون عدميا قطعا اما ان الوحدة لا توجد فلانها اي الوحدة ان الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه
واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا فلو ابى الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود
الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الوحدة لا تقبل الانقسام كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمفروض خلافه
وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل
فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه في جزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام يعني
انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون
صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من قال هذا الذي ذكرتموه
انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فلم لا يجوز ان يكون بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا نريد مثلا على
ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل هذا الاعتراض انه لم لا يجوز انه اذا
لم يكن الحال ولا شيء منه حاصلا في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا
يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة فانها عند القائل بوجودها هكذا وكذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان
يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذي حلت فيه واذا ادعي انقسام الوحدة ضروري البطلان
فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية يجب انقسامها بحسب الخارج
وان كانت اعتبارية يجب انقسامها بحسب الوهم وكلاهما محال قلت ان العقل عند ملاحظة المجموع من حيث الاجمال ينتزع له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا
يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيث لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين
انه يدل ابتداء من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والا فان
اي الكثرة بالكثير لانه لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فان قام ذلك
الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه محالا آخر فان الاثنينية صفة لو قامت بكل واحد من الواحدين
كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء اخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة
وحدة شخصية كالوحدة او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا
واحدا وهلم جرا لان محله واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير وانه باطل او من حيث انه عرض له ما به صار واحدا
ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد
بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا
نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشاهد من الحس باتصاف الجسم بهما
لا يدل على ثبوتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار

الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا ينقسم فانه ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري
لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية
والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا
معدومة كالوحدات بمعنى عدم الانقسام كانت الكثرة المركبة منها معدومة ومما يضاح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه
لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة وكونهما وجوديين والصواب
انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد
امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال
لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد
عنها فانها بنفسه وانما هو في الموجودات عدد فذلك لا شك فيه واذا ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة فاشار
المص الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر الواحد موجودا
بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان ثبت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستمع موجود
في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدا بالهوية او اشخص
بشخص موجود في المشرق وشخص اخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان معروضان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد
بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاولين لانه لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود كما ذكرنا
بل ذلك الامر القائم بالمعدودات امر ذهني واعتباري اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات امورا خارجية متصفة به فان اتصاف
الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا تنحل الشبهة ويحكم بما ذكرنا فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد
العارض لها موجود خارجي فليس مما لا يشك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للوجود العيني **الفصل السادس** انهم اي
المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي ان شاء الله تعالى فانه لا اتصال بين
الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس انفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها ولما
كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثم اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي
تفرض في الجسم بينها حد مشترك كما في المقادير وحاصله بل لما كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس
هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا ولما انتظمت في سمتين
حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا ولما انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح والسطح جزء
من الجسم فليس هنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خطا او سطحا او جسما تعليميا كما زعمت الفلاسفة
ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت
بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب
شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى
مقدارا او القسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منها شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم
ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به ولا عادة في الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك
شيء يتعدد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه فيفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعد به فيتخيل
ان هناك مقدارا متوهما متصلا يمكن ان يفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه ناشئ من عدم الاحساس بالمفاصل الانفصالية بين الاجزاء

تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العدد في الجسم بلا كمية اتصالية وما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور
الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واضح الى ما هو في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة
يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات متساوية وفي جميع
فقد تتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات
الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا نسلم تعاقب المقدار فيما ذكرتم من المثال بل تختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار لان المساحة
واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مقدار احدهما كمقدار الآخر واما بالفعل فالاختلاف
في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كرة مخصوصة تمسح في الجهات وفي مع التكعيب كمية اخرى تمسح فيها على وجه آخر فالمقادير
المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة اي حاصل ضرب احد بعديه في الآخر واحد وهذا الاتحاد لا يقدح
في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماء اذا انفصل فقد بطل السطح المتعدد الذي كان له وحدث سطح آخر وفي الواحد كالماء المذكور
لا قطع بان حيث يكون من زال عنه سطحه الواحد حصل فيه سطحان بعد العدم وكذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر
وفي زوال سطحين وحدوث سطح واحد وفي زوال سطح او اكثر وحدوث سطحين نعطي الوحدة اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان
الزائل والمتجدد والمذكورين ليس بمحض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الآخر وبعض التبدل في تواردها المقادير
الجسمية والسطحية على سبيل البدل فيه اي بهذا التبدل يثبت ان المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في البين غير متبدلة بخلاف الجسم
التعليمي والسطح وما يثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع يثبت الخط الذي هو طرفه كما انه لما ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا
والجواب عما ذكرتم في اثبات المقدار الجسمي والسطح انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم
يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس
هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات
السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على اصله وجود مقدار
اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كما لها
ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها
وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة محفوظة في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية فلو كان
عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجوده ضرورة كما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عين ما يحفظ فثبت وجود المقدار الجسمي
الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة والجواب منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع
الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله المقصد السابع انهم اي المتكلمين
كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير
كونه موجودا فامسه متقدم على يومه قطعا لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس
وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي بالطبع والشرف والرتبة
لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس كذلك لا يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون
احتياج بعضها الى بعض اولى من عكسه فلا يتصور منها تقدم بالعلية لا بالذات وهي متشابهة ايضا في الشرف فلا تقدم بحسب
ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم اي عند الحكماء
في خمسة انواع اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق

فكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على البعض يلزم التسلسل في الازمنة الموجودة
معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه في نفسه بالضرورة ومع ذلك الكلام فمع كونه محالا لا يستلزم محالا آخر وهو
ان يقال المجموع تلك الازمنة التي لا نهاية لها ينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون
امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر وزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان
من الازمنة المتطابقة في الآن وان لم يكن خارجا عنه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الآحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان
ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير
له بل يقتضي ان يكون السابق قبل الآخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر
في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك
بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى
هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اي لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها فلا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء
آخر والا لتسلسل كما مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء
الى ما تقدمه بالذات وهو الذي نسميه الزمان فان ماهيته تستلزم فيها انتقال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها
التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا تحتاج في عروضهما لها الى شيء سواها بخلاف ما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك
سقط السؤال عن وجه التقدم لما انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم وهمي الا
يرى انه لو ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما ولو ابتدئ من المستقبل كان متاخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني انه على
تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل
والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب ولو كان لا حاضر موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين
فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اي الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
المفروضة وقد عرفت بطلانه لانه لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان السابق حادثا في اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء
الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع التقسيم
الى لا نهاية ولما كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يصير عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذي يحضر عقيب الثاني
وهلم جرا فكل جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فتكون اجزاء الزمان
غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اعني الزمان
من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من عوارضه اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخران
كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى
وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما وتبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله
الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الماضي او في الحاضر او في
المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا

منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وانتفائه انتفاؤه وبحث كل لان وجود الشيء في نفسه ثابت انه لا يوجد الحال
ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلال ببرهان التطبيق على امتناع
وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا يوجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان
والا في الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه هنا وانه تناقض
صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزماني كالحركة مثلا يصح ان يقال لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي
مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال لان الاستقبال فيه ظاهر ولان الماضي لا يستحيل كون الشيء ظرفا لنفسه
ويوضح ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف الجسماني فانه لو لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت ان مناط المغلطة
ان المقصود انه لو كان الزمان موجودا كالمكان ذلك الوجود اما في الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته فلا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم قلنا لو انحصر الاعم في امور وكل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اى من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في
الخارج الا في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة بعينها
لان الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر
فلو لم يكن للحركة حاضر وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضر منها غير منقسم لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب
المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فاستفيض عليكم الجواب
عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى لا وجود لها بهذا المعنى
لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا
يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع امر يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار
يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة
عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تفعل في الخيال
ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم يلزم ان يكون
في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة من جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اى لا يجوز ان يقال
ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة
كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر لان المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع
كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل سيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية قال فهذا الذي تثبته
الوهم في الخارج من الزمان هو الذي نسميه الآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم
ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى كما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان يجتمع الاجزاء المفروضة
في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة التوسطية ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم
الذي هو مقدار الحركة القطعية حتى يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة
في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل وليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة

النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة ليست من اجزاء الكم المتصل فانما يلزم الحقيقة
فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق
احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى فيندفع الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض
حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء الحركة السريعة الاولى وانتهائها امكان
اى امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة المعينة بتلك السرعة المعينة لا يرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع
ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذا الوجه لوجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا وان
ابتدأت احديهما قبل الاخرى وانقطعتا معا وانقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على تقدير
الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على تقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها ففيما بين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها
امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء
الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان
الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة
البطيئة فبين ابتداء احدى الحركتين وانتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هيهنا
الامر الممتد الذي يسع قطع تلك المسافات امكانات اى امتدادات يقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان الآخر كما مر
وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزى فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه ان تلخيص هذا الوجه وتوضيحه
ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان والتجزى فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه اى تلخيص هذا
الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اى حصول ذلك التفاوت مع
اتحاد المسافة كما في قاطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساويهما
في المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اى انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في
السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اى اتحاد ذلك الامر الممتد الذي وقع
به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولاختلافه اى
اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضتا وسيين في السرعة والبطوء وتخالفتا في الابتداء
او الانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من ان قبول المساواة
والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بها تبعا له وستعرف في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لشيء غير قار هي الحركات
والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها هي الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الخارج الا بحسب الوهم والضرورة قاضية
بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق لهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم
ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان يوجد في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان وبعثة محمد عليه السلام اكثر مما بين بعثة موسى
وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي
هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه امرا معدوما بالضرورة بل امرا موجودا في الخارج
لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض
ولم يكن الامتداد العقلي كذلك الا لان في الخارج شيئا مستمرا غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد الموهوم

مراد الامتداد ان الحيلسان ظاهر من بادي الرأي ودال على ذلك الامرين الموجودين الذين فيهما نوع خفاء فيما صفاتهما ويبحث عن احوالها
التي يتوقف بها احوال مدلوليها الموجودين وبهذا الاعتبار صار ميزان الموهوم من حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي
على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات
الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطؤ ولا تعقلهما الا بعد اثبات
الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجيب عنه بان مجموع الماضي لم يوجد
في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يكون يقبلهما على هذا الامكان الذي يحاولون اثباته مع ان البعض
لم يوجد في وقت من الاوقات ومثل الاتساع ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قد رووه بالايام
والساعات والشهور والاعوام المفصولة وان حقيقته المخصوصة اعني كونه مقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة
والبطؤ فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموعا جزؤه موجودا فان الحركة من اول النهار الى اخره
اكثر من الحركة الى منتصفه مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن بقي على هذا شيء وهو انه لما توقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود
المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد
الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كالف اعتبر من حيث الوجود مقارنا لوجود الابن
كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب لانه لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب
قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له والمراد بقوله وقبل لا
لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية التقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية
امرا زائدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق للابن
الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة القبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه اي مع الاب
فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا للتأخر وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب
موجبا لتقدمه ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل
وجود الابن كالعدم بعده اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب
وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة
وهما اضافيان تستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلابد من شيء
آخر متصف بهما لذاته ويلحقهما اي يلحقهما الوجه الثاني ان مهيات القبلية والبعدية لذاته بغير واسطة يعرض الوقت انه متقدم ومتأخر كالاب والابن
وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما غير الاشياء التي توصف بالتعارض بالقبلية
والبعدية فيمكن فيهما ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لم يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن لا بعده
بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية على السواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده [illegible]
انما يلحقهما التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخرا لكونه
في زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك الامر لم يلاحظ فيهما ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل لحقه الذاتان اعني جوهري الاب
والابن من حيث هو هو بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن متقدما ولا متأخرا فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان لانا لا نعني بالزمان
الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه
بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية [illegible] التقدم الذي ذكرتموه للاب على الابن [illegible] فيكون عارضا للعدم

وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا يتحقق في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم
ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما هو مطلوبه المقصد الثاني في حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان
باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن له لا يقبل
العدم لذاته فيكون واجبا لذاته وانما قال ان الزمان لا يقبل العدم لذاته لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك
المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية التي لا يجامع فيها البعد القبل هي البعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال
ما فرض معدوما هذا خلف واذا لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا ولما اثبتوا ان الزمان واجب الوجود
لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان لم
توجد الحركة فيه يسمى دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان وهو طريان العدم
عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع
على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود وقبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه
لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون
واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل
وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلناه من لزوم التسلسل الا زمنة المجتمعة المنطبقة
فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه وتقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء
الزمان وفيه نظر لما تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر
فيما بينهما ناشئان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا فلابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتأخر
بحسبه وتحريره ان كل واحد من التقدم والتأخر اذا كان زمانا لم يحتج شيء منهما الى زمان زائد عليه ولما لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان ولما
كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب
ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لهما
محال عندكم فانه اي التأخر امر موجود على رأيكم وكذلك التقدم فلولاه لم يكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا ثبوت له بوجه ما
وانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان اللهم الا بحسب الغرض الوهمي الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا
ولما لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر ثم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه يحيط بالكل
اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان يحيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني وانه كما علمت موضوع على ان
الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو
اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطؤ حقيقة بخلاف الزمان
ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم وهو مذهب المعلم الاول ارسطو ومن تبعه انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت
بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والتفاوت من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى فتركب الجسم منه فلا يكون
الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية
التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة تتلاقى اجزاؤه على حدود مشتركة وليس مقدارا للامر القار لعدم اجتماع اجزائه [illegible]
كون الزمان قارا مثلا لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا لكانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة [illegible]

غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها ولو انقطع
الزمان ايضا فلزم عدمه بعد وجوده وهو ممتنع للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة
منقطعة لما مر لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين مختلفتين في الجهة
صادرتين عن متحرك واحد فلا يكون ايضا استمرار المستقيمة دوامها بانعطاف المتحرك من جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة
الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات التي الفت بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة مثلا ساعة وتلك ساعتان وعلى هذا فيكون
الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان يقتضي سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات
كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الربع كذا ذراعا والذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد
الاكبر لكن يشتمل الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض
عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كلي في بل التفاوت كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان لما امتناع
الجزء الذي لا يتجزى والا جاز كون الزمان كميا منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرف الثالث امتناع عدمه لم لا يجوز عدم الزمان
لي ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا
فان لما لم يجز ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف فيكون الزمان مقدارها وما تمسكوا
تمسكت به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان لئن للزمان محلا اما الوجود ما ولعرضية الاولى ان ترك التردد ويقال
لو وجد وعرضيته فان اقتضاه محلا موجودا انه يوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة على تقدير
وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود متقدم بالطبع
على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ومما يبطله اي يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول
لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى
والتالي باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد في المستقبل
نعلم ايضا بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث كان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد لكي يبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار
احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا ولما كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا لنفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقدارا لها
ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اي الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار فيستحيل
ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لان الاشياء اما علي موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو
الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه تعقعق ومن هذا الاصل حكاية
صوت السلاح وغيره مما تحته طائل فائدة اي ليس في هذه العبارات مما ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لنا بالشنان هذا
وقد يوجه ذلك القول بان الموجود لما كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان كان لهذا الاعتبار مقدار غير قار
هو الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم وجزؤها المتاخر مطابقا للزمان المتاخر ومثل هذا
الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغير الدفعي انما يحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما
الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجا ولا دفعا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث
لو لوحظت ذاتها امكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسبت [illegible] الى [illegible] الزمان [illegible]

عن الزمان وان كانا متقاربين له في معان معقولة متفاوتة تعبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها ولهذا توصل بها الى دفع ما ذهب اليه
ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا
لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما يقال للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى
وهو اي الكون في الوسط امر مستمر الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتد من المبدأ (من المبدأ)
الى المنتهى ولا وجود له في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا
موجودا في الخارج فاما ما ذكره كما هو مذهبكم وقد سبق معنى التفصي عن هذا الوجه فتذكره وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان
مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك
بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل
مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون
طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو
معلوم عنده فيقول القاري لا ابيتك قبل ان يقرأ ام الكتاب ويقول التركي لبث فلان عندي قدر ما تنزل [illegible] ويقول الفتى [illegible] السبق [illegible] (لا ابيتك)
تكلمانه ويقصر بهم [illegible] اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد فلان عندي بقدر ما ينطبخ مرجل لحم
من [illegible] على هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن ذلك المتجدد لزم
ان يكون الزمان امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا فلا كان ذلك المتجدد في نفسه قارا فاذا بقي مع وهو واحد بعينه وجب ان لا يكون
من البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء
وان كل معنيين انما اقترنا ما صادف ذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من
الامور الواقعة فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها بسبب ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا شبهة فيه عند
اصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس الوقت عندهم ولما اعتبروا ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في الوقت
المقصد التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال
وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال هو موجود ضرورة انه يشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم
وينتقل اليه فان ما انتقل اليه الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف
نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير زيد على مكان الصغير ولا شيء
شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير
بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان فهذه وجوه اربعة ينبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ
الضرورة حيث قال ضرورة انه يشار اليه ولم يقل لانه يشار اليه وقد يصرح بذلك عن قريب وتشكك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان
فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية لان لكل مكان مكانا آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فالمتحيز
اي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان ح في الجسم لا الجسم في المكان وهو باطل قطعا وايضا ينتقل
المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه فان ظاهر واما جسم
غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه بان
يكون حلوله فيه سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني
فيكون المكان ح [illegible] باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث مماس للجسم الآخر

ويمكن اشباه الحس وعدم تناهي الاجسام وسفسطة فيما بعد واما الاسخر ولا احال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة الى الى
المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه بط بالضرورة لان المكان كما مر يشار اليه بهنا وهناك ايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اى
في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم ولما بطل من الاقسام الثلثة الحاصرة
للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضرورى معلوم لكل عاقل فما ذكرتم من الشبهة القادحة فيه وجوه تشكيك في الضرورى
الذى لا يشك فيه فهو سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية
وسيعلم جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حالا اى حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في
جسم آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتى
ثم انا في المكان خارج عن المتمكن اى ليس جزأ منه والا اسقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذى هو المتمكن عن الجزء الذى هو المكان فلا يتصور
انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم ينقل احد بخلاف الجزء فانه قال بعض فيه ما قال انه
اى المكان هو الهيولى فانه يعنى المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى
ايضا يقبل تعاقب الاجسام اى الصور الجسمية فهو هو اى القابل الاول الذى هو المكان هو بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى وقد عرفت بطلانه بعين بطلان
كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزأ من المتمكن والا انتقل بانتقاله وقد عرفت انه اى الثانى لا ينتج لان الموجبتين في الشكل الثانى وما ذكرتم
من هذا القبيل كما ترى ولو اردنا اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى
ظاهرة الكذب هذا المذهب نسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان
والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لا اشتباه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته
وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد اى الحاصر للمقدار للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك فان صورة الشئ محددة وحاوية
له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين الا ان يرد عليه المحدد الحاوى بالذات لا يتعدد فيتبع
لان الاستدلال يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم اعنى غير مسلم والى الشاد
بقوله وبطل اى هذا الحكم الذى زيد بان الذاتيين المتباينين في شئ كان من لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخر فضلا
عن اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون فانه لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد تادية
بالهيولى المسبق من الشئ والاولى بالصورة لان الجواهر الجسمية قابلة بنفوذها فيها دون الجواهر المجردة فهو كالحد الصورى للاجسام فهذان القولان ان
حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتى من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره فنشرع في تكلم
عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقى ليس زائدا عليه ولا ناقصا عنه بحيث لا يخلو شئ من مكانه عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه في المكان ليس
شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكليته مملوء منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم مع مكانه بالقياس الى صاحبه
الا بالملاقاة منهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث لا يفرض جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية فيسمى الملاقاة على هذا الوجه
المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف
اى يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن الحاوى المماس للظاهر من المحوى فاذن
المكان اما البعد واما سطح الحاوى لا ثالث لهما اذا بطل الجزء ما تعين الثانى والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح
ذلك على ما ذكروه ان يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه ما يلزم ان يكون المكان امرا غير منقسم اذ يستحيل ان يكون منقسما في جميع جهاته حالا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا اذ يستحيل ان يحيط بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين فقط او في الجهات كلها على
الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وهذا حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن كما مر بل في الحاوى فيجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جوانبه

والا لم يكن مماسا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا
للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق البعد ان على الاخر سار فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاؤه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم لئلا يلزم من حصول الجسم فيه
تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا عند اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشئ من
النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت لوزة على ابرة فيمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذى يمنعها من النزول
الاحتمال الاول انه اى المكان السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا
والفارابى واتباعهما الا انه لو لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما عرفت من انه لا يخرج عنهما وانه اى كونه بعدا اى اما البعد الموهوم فظاهر انه موجود
بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل الحركة الاينية ولا يقبلها والقسمان باطلان اما
الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية من مكان الى مكان لكانت له لا مع الحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اى لذلك البعد الذى هو المكان مكان
آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهلم فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه بط بالضرورة
وكيف لا يكون كذا وجميع تلك الامكنة من حيث هى جميع يمكن انتقاله لانه لما امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا يرى انه لما
خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اى المجموع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنه لانه ظرف لها ف لانه جمع بين النقيضين
واما القسم الثانى فلان البعد لما لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الذى فيه فامتناع حركة البعد مستلزم
لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة بط بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة بط الوجه الثانى
انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذى هو المكان لئلا يجوز ان يعدم البعدان حال
كونهما حاصلين والا كان المتمكن المعدوم بانعدام ما زيد حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس ولما
كان البعدان موجودين مع انفراد احدهما عن الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه بط بالضرورة لان كل بعدين فهما اكبر من احدهما وتداخل المقادير
من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا لانتفاء التعدد ام نفى الامر وللاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل
البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها في واحد منها
وهو بط بالبديهة وايضا فانه اى امتناع التداخل حكم ثبت للتجرد بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة
لانها لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين فقد نقد في بعض الشرح لفظ ايضا
وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت
للتجرد بالذات لانه اى ان يكون كل من المتجزين بالذات منفردا بالحيز حاصلا والمتجرد بالذات هو البعد دون المادة لانها لا امتداد لها في ذاتها فلا تكون
مقتضية للتجرد دون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية اى الذى ثبت
الصورة الجسمية ذاتها مقتضية للتجرد وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للتجرد ظاهر فليس المقتضى للتجرد وامتناع التداخل في الاجسام
الناشى من الابعاد فاذا امتنع تداخلها امتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوجود التشخص
ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المتشخص ذراعين بل ذراعا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد
من الانسان شخصين بل الى ما لا يتناهى فيرتفع الوثوق عن مثل هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين
فان ذينك البعدين متماثلان فقد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذى هو المكان لا يقبل
الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع لان البعد الذى في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذى في الجسم على
المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها وانما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة

وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لكان مستغنيا في حد ذاته
عنه اي عن المحل القيام به فلا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى
شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه
يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة
عنه وقوله بناء خبر للمبتدا الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد
المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع الجواب عن الوجه الثاني انا لا نم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو
في الجسم بلازمه وهو حال في مادته وبعد في الجسم تعاقبه وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد وقد نفذ احدهما في الاخر
وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة فيه غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت
من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنشأ ما ذكرناه
من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فان اي الذراع
عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد المادية وان كان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم
في حبة خردل وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز بنفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان
في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي
والمجرد ولا نقول به كما قلنا لان احدهما قائم بغيره والاخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فرع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان
كونه بعدا كما حققه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحه واطرافه محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه
في مكان ارض وهواء بمعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري
فانه لو كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا متعددا متحركا تبعه حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض
لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك
او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك اي ذو المحوي مما ماسه في الجهة او في الغير فيها كالطير يطير
في الهواء والريح تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الى ذي حيز كالطير تنفقه الريح تهب او يتحرك المحوي حين كالطير يطير والريح تقف فوق المكان
تحرك الطير لخرق الهواء من قدامه والتئامه من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء بتحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر
كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة اخرى ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا للاحتمال الخارج من حركتي الحاوي والمحوي وصح الاحتمال الثاني اعني
المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لان فطرة العقل البديهة فانا نشاهد مع تماس الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف
الاناء من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة
تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد
الذي هو المكان موجود فلانه يتقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الكاس اقل
مما بين طرفي السور بالضرورة ولا شيء من المعدوم يتقدر ويتفاوت لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي
الكاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالنصف والثلث وغيرهما فلا يلزم وجود البعد فيما بين
اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا اي انه قبل التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه
لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر انه لا مخرج عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان
هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة اذا ما كان فردا لكل جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام فبطلانه لزوم تناهي الاجسام ينتهي الى جسم لا مكان له

له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة
لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فلكل جسم مكان
فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليسع الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون الجسم
بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم
بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه
اثبات المكان الطبيعي فالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان
بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض وتحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان وانهما ينتقلان من مكان الى مكان وكذا جميع اجزاء المحدد يستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر
الكواكب ولا لمكانها الذي ذكرت هي فيه نقل اصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها ولما كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويستبدله بسبب حركة الوضعية مكانا بمكان كان
المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز بعينه ما به تمايز الاجسام في الاشارة
الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي يميزه
في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم
فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك هو ما يكون له الحالة المميزة في الاشارة الحسية وفي
سند منع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المفصلين في اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور
الثابتة تبعا للحركة الوضعية التي حصلت للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان
المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان وبيان
الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة لانه ليس الحركة الا
الاستبدال المكان بمكان آخر ولا شك ان اي الطير في تلك الحالة يستبدل السطوح المحيطة المتواردة عليه فيكون متحركا اذ الحركة استبدال
الامكنة وان الحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذي هو مكونه فيه من حلقه وكما
الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون
المتحرك وما ذكرتم بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك
النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في جالس سفينة متحركة كما علم لا تغير النسبة بينهما وهو اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير
الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصلا في القرب وفيما نقل في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطح
عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة لانه يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات
ولما كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه بعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون ولما كان
وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لانه حقيقتها اي التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط
المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة
فلا يكفي ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم هي اي حالة مستمرة للمتحرك بين اول

من اول المسافة الى آخرها اى ثابتة لها كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى من المعلوم ان منع الحالة ليست عين استبدال
الامكنة بل هى التى تسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها فلا يتم الدليل لانه ليس
يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة لما كان ثابتا
عن المتمكن فيما كان هناك حركة ولما كان ثابتا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح العاصف لم يكن حركة واما التمر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء
اللازم الذى هو الاستبدال المستلزم لنفى الملزوم الذى هو الحركة ولو كنت بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه لانه ليس يلزم من
وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال التمر تبدل اوضاعه تبعا
لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية تجب انتقاله من مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون
المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالى له بحيث لا يكون اصغر ولا اكبر منه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما
مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه
منه اى اضعاف ذلك المكان الذى كان له حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن لم يزد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد يتخلف
مقداره بالفعل وان كان المادة واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما
كان مماسا كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض
الماء فقد انتقص قدر من الاستدارة وايضا الحجر اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى ومثل
هذا المنتقض الى الذكر بعينه وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا ولما قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم
شى من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الوجوه فى نسخ الاصل كثير من النسخ هكذا الرابع الجسم لما حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه
الدالة على امتناع كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم
بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المتمكن فيه الهواء بملاء الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد
الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا نعلم ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانها اى المقصد للمتحرك بالحصول فيه
موجودة حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا
موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه
ويلتصق بمحيط الجسم الذى تنتهى اليه الحركات الفلكية اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم حال حركتى الثقيل المطلق والخفيف
وايضا فى المعلوم ان المتمكن مالى لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا له الا بان يكون فيه كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل ان يكون كل
جزء من المتمكن بنفسه جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فيه مكان اصلا وايضا فكون الجسم
فى مكان يحاذيه بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع بان تلك كونه ما انه لا يوجد شى من مكانه الا وهو ملاق بسطحه
الظاهر ومع كونه بحجمه فى مكانه اذ تمامه فى داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه وبالوجه فى كون المكان هو البعد المفروض فيه انا لو
توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شى آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا او محاطا بالاطراف ولا شى من المعدوم كذلك فكذا
يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شى فى الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق
بعده عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا نسلم انه يلزم فيما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز
ان يكون محالا وايضا فالمقعر يجذب بسطحه الى الجسم المحيط والجسم المحاط فى واحد لان المحيط يماس بمقعره المحدب والمحاط يماس بمحدبه المقعر فكل
واحد من المحيط والمحاط يماس الآخر بسطحه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا له لكان الجسم المتوسط مكان المحاط بمحدبه مكانا له لا يصال نسبتهما اليه على سواء

فلزم ان يكون الاول للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اى لانقول يجب ان يسمى كل واحد
منهما مكانا فانه يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان
احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شى منه
ولم يبق شى منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على السواء الاحتمال الثالث
فى المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث لكن الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه
البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم
شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم
فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره
ومتصف بالتفاوت بالنسبة الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شى من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راى
القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم اما على كونه مقدرا قطعا وان تقرره بل يقتضى
وجوده فى الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم المتفق عليه لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فلا نزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند
الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم لهم فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة
ملساء واللازم اما عدم انفصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية
فى الوضع متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غيرها وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة تساوى صفحة اخرى فانها
ان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون
فيها مسام نافذة الا انه لابد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين نقطة من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت
الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فينقطع فيها اجزاء اخر فان انتفت
الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فينقطع فيها اجزاء اخر فاما ان تنتفى او تذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية
والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى
الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل
على الزوايا ولابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح فانه
وان جاز الا انه لابد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية
ولا يمنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا للاجزاء التى لا تتجزى يعنى لو اطبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما وان يماس
كل شى منقسم فى جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا للاجزاء التى لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون بها اى بتماس
الاجزاء التى لا تتجزى لانتفائها عندكم ولما ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء فنقول لا يمتنع
رفع احدهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا فلو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه
اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه فى
نفى الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاى جزء من اجزاء
الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة فى جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او مماثلا له وهو محال عندكم فقد ثبت

امكان ارتفع عنها عنهاد فعه واحدة فاذا فرضنا ارتفاعهما عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر
الا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف
يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهان مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان
عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلق الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يكون عندهم
ان يكون الصفح اجزاء لا تتجزى منها سطح صغير مماس بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك خلا في سطح مستقيم
هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منهما عن نظيره انفصل الهواء الى ورائها المسام
الضيقة جدا وانت تعلم انه لما كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفح الملساء فانهم معترفون
بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكماء يمنعونه بل يحكمون باستحالته فان الارتفاع حركة
وكل حركة عندهم في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان
وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعهما يسلك الهواء من طرفيهما الى الوسط
فلا يلزم خلوه لا يقال لما ارتفعا الصفحتان حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة
وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة ان يوجد
فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان تحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام
الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحرك بحركة بقة مثلا وان كان
تلك الحركة قليلا جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والمفروض انه اي ذلك المكان
الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام فهو اعني ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان ضرورة
ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول
عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر من مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين
مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر اذا انتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاول ينقل الكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث
كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان
الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه حتى يتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه
ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم
المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملاه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملا مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا
الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف اذ لا يجوز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملا مكانه بمقداره الزائد
من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيتخلى مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا
القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية ما تطيع ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره
ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع تتفاوت وتضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد
للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به ينضغط الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء
ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك
ان الدفع والانجذاب المذكورين متفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدتا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانتا
في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان

ووقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا تم كونهما لما ذكرتم بل ما الان الهيولى امر للمقدار الصغير والكبير لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير
الصغيرة والكبيرة على السواء فيجوز ان تخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام
بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا
بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها ليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون
شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكون كحركتي الاصبع والخاتم فان التقدم من
احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس
بمحال فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه موقوفا على الآخر اي يمتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف
امتناع الانفكاك مع التقدم فمعناه بينهما اي منفي ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او
التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد يجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل ثمة خلاء
في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية ولا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموج البحر بالكلية كما ذكرتم بعينه فان التزم
هذا التزم تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة ويرد ذلك يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة
الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم
فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة
الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة فيه ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها
مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة
المحركة ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون زمن الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق
الذي يقتضي بطء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الحركة الاولى ايضا في القوة
المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون زمن الحركة الثالثة ساعة ايضا كالحركة الاولى
لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان
اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وهو اي المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي يتحرك فيه المتحرك فان كان المعاوق عشرا
من معاوق آخر كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما بينا
هذا ولما ثبتت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق
عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت به حال الحركة
في السرعة والبطء ولا اختلف الزمان ايضا هف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة
التي لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين
انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين لتفاوت
المعاوقين انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي تقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هي لا تتحقق الا على مسافة
منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها
يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه اشار بقوله الا اي وان
لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق
لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوق في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت

المعاوق بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال المفروض هو الحركة في الملا الغليظ يكون
ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعة منها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق
الذي هو الملا الغليظ فلمن التسع تتفاوت بحسب تفاوت العاوق ويكون حصة القوام الرقيق من تلك التسع عشرا منها وهو عشر
ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركة
في الملا الرقيق في ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم المساوات بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا
تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات لما لا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا تتصور
كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون لاي لذلك
الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي
من الواقعة في الجميع بالضرورة لما اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان
بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها فانه الا بحسب التوهم
لو يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل
بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء
هي ازمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة
لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان
اية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان
من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة
الموجود في كل جزء من اجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا ما يستلزم اسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم
الى بيان وقوع الحركة في نصفه فان الاسرع مع انه دلك الدليل وان لم نسلم نفي الجزء كان هذا الجواب في الحقيقة وايضا فان الكلام
من المعترض انما هو في تلك الحركة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه يبطل لاستلزامه
وجود اسرع الحركات اولا ان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة
التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك لها في باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا من الزمان لان بديهة العقل
تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المحذوف ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوق فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعضه بازاء الحركة
لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها
لا بحسب تفاوت المعاوق وما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيمكن ان يصدق لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان
بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققه وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملا
المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملا وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملا الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتاتى
فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه الثاني
من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه
فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا اي البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم فيه فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه

من غير مرجح وان كان متحركا فيه لزم تركه لجزء وطلبه لاخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالجزء الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها لان الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيملئه فلا اختصاص له بحيز دون آخر
فلا ترجيح فان قيل ليس الكلام في مجموع العالم وحده حتى يجاب بما ذكر ونحوه بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل في ذلك الجزء من الاحياز
الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلازم الاجسام وتماسها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول
في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع هيهنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض او الموهوم
لا يصلح ان يكون مكانا ولهذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملأ العالم الكل للاحياز انما يتصور لو كان بعدا موهوما
بعدا مساويا بالمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يملئه وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع
ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا
للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من التلازم وفي المنافرة الثالث من تلك الوجوه انه لو رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة
الملا لذلك الحجر لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو
الفوق وهي اعني تلك القوة لا تعدم لذاتها بل لمصادمات الملا الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء
وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ لو لم يكن هناك معاوقة مانعة
من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل
القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها خلاء كثير وفي نسخة القوي فيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم القوة القسرية هو
الطبيعة المغلوبة في الابتداء الحال ثم يقوى شيئا فشيئا لضعف القسرية بمصادمات غالبة عليها واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار ورابعها
الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية
آب دزد فانه لو ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول
وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبيعته تقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان
المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سده بحيث لا يدخل فيه الهواء
اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات
جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى
خشب طويل بحيث يكون غلظه مثل التجويف الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده ثم
يخرج اي من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشبة فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك
الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشبة فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة
الحس ايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع
الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في
داخل المحجمة وما هو الا لان الشأن انه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يلاقيه من
اللحم قسرا الى الاستتباع قسرا بضرورة رفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام ولذا القينا المحجمة على الجسد بحيث لا يكون بينهما منفذ
يدخل فيه الهواء ثم مصصنا ما لم يرتفع الجسد بل اما لان الهواء لا يخرج منها او لا يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها ولذا وضعت المحجمة
على الشذان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع الشذان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في
الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذكر

وما ذلك الا لارتفاع الالات سطح الهوا ملازم لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء للضرورة في الخلاء
الخامس انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون لبعض الانبوبة داخل القارورة
وبعضها خارجا عنها وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة
سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج
ولو اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتمل
شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا انها تستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم تنكسر
بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة
لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه
نعم اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المص اعلم ان الامارات لما كثرت
واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام فمنع الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان
يفيد بهم ربما يقينا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فرع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل
البعد الموجود عندهم في مادة جسم والا وان لم يحل فيه مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي
يلاقيه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله على ما عرفنا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بالمكان بعد موهوم ان يكون الجسمان
بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه
جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني
والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح انه فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة
وقد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يخرج عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك
الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك تحتبس الماء في الزراقات وينجذب
في الزراقات كما مر فقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الخلل الواقعة في الجسم بسبب كثرة الخلاء فيه داخلا اعني ان تتفرق
اجزاؤه ويتخللها خلاء فيعد ذلك الجسم خفيفا دافعا له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة

المقصد الثالث

في الكيفيات قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اتضح وجودا من جميعها لان منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه
قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه وانقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي
القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف في الحكماء
في الاجناس العالية فانها بسائطها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما وانما يعرفها الرسمي بالامور
الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض
فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولان تعريف الكم بما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات
لانها ليست اجلى من الكم حتى يوخذ في تعريفه فنقول لنخرج عنه سائر الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته
وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض لا على القول بانهما موجودتان في الخارج واما
على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج
العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه
والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف بالاتفاق واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون

معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي عن الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها
القياسية مقيسة الى غيرها لا عرفت من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور
غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم و
القدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورها متوقفا على تصورات
المتعلقات معا لها كما في النسب بل تصورها موجب لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات
المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجزرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود و
الرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
وما خذ الحصر في هذه الانواع الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول هو وجه ما انه
اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهو الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس بمحسوس بها اما
استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخر هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج عن القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك
الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس
من الاجسام غايته انا لم نجده فالحاصل هو الاستقراء فليعول عليه اولا حذف لمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف
ان فعل بالتشبه اي ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاورها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين ويجعلها
بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات
المحسوسة ثم انه عند نوعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها فلا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن
ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا وان لم يفعل بالتشبه فان تعلق بالكم فذاك
هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فلا يكون سوية لجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا وهو القوة الفعلية الانفعالية اعني
الاستعداد ونقابلها اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلتم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبه
فانه ممنوع كيف ويشكل هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلتم ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس
فاعلا بالتشبه فانه غير معلوم وايضا قد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبه فلا
يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان تخرج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء
ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس او لا يتعلق
بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلتم ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة
لجواز ان يكون كيفية هي غير الفعل ومن الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه
زيفه بان يستعرف ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام
والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل
او الانفعال لا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبه الى آخره مع انه زيف ما ذكره في
الشفاء من انه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان بعض الكيفية كالزوجية غير مندرجة في القسم لانها غير عارضة
للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في
موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة
الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة

في سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال ما يخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث
بانفعال في تمام مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسائط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض
المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال في تمام مولدهما وما كان القسم الاول متبوعا
للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم لما سموا القسم الثاني انفعالا مع ثبوته من الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت
الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تنبيها على الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب اخر
في التسمية بالانفعال والانفعالات وهو اي القسم الثاني شارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن خالفوا التفرقة بين القسمين
في القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه كما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل الصنف منه فنقص من الاسم
ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين
احدهما عموم القوة اللامسة لما لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك
جعلت تلك القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في تلك المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخلد اطلق الفاقد
للمشاعر الاربعة وكما يخلو الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر
فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشتغل الحاسة به فلا تدرك غيره المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف
على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان
يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اي في هذا النوع مقاصد الاول في الحرارة
كان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع في الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لتوقف
العنصرية يحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم تذكر في العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف
في كونها وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة الاول في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس
اي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق
لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل
الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم تنفع الحرارة حتى تقوى على تصعيده فيلزم من سببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة
فيها تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام التي في غاية اللطافة والكثافة التي يتألف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى الكلية الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما قيل في الامثال والحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فتنسب الاجتماع اليها كما تنسب الافعال الى معداتها ومن جعل
هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ارتكب شططا اي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من
ذلك المذكور فان كل من له الحس يعرفها مع عدم شعوره بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا يعلم
الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها فتوقف تعريفها اي معرفة هذه الاثار وثبوتها
للحرارة موقوف على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور ولا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة
بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى
ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة فلا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها
لا تعدو في شيء منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساس بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها هو بيان حقايقها بمزيد تميزها عما عداها لا تعهد

ما بينهما واعلم ان هذا الذي ذكرناه من اثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت لها اذا لم يكن
الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتيام بين تلك البسائط وقوي
التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كان الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة
في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك
فحدث بينهما تمانع وتجاذب فتحدث من ذلك حركة دوران كما تشاهد في الذهب من حركته الدورية العجيبة في البوتقة ولولا
هذا العائق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقتها النار كما تفرق اجزاء جسم لا تشتد الالتحام بينها وليس عدم
الفعل الذي هو التفريق لوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق ح اذ انما
لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة يتصعد
اللطيف ح ويستصحب معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه
لما اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا افادته الحرارة لما اثرت
فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يعرفها
اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه
على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو ان نقول الفعل الاولي لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما
تفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه لما حدثت الحرارة اولا في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل
للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم منه التفريق بين تلك الاجزاء التي الف بينها ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك
اي ولما ذكرناه من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي
تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود
تحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن احوال الحرارة
انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا
من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب مما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو
ان تنتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب لتحليل الكثيف وتصعيد اللطيف هذا ناظر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد
الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فتحدث التكاثف
من باب الوضع في كل منهما وانما اورد العبارة منكرا اما تنبيها على التأويل بالمذكور واما رجوعا الى المذكر اي التحليل الحادث بحرارة الكثيف وربما يورد
عليه اي على ما ذكرناه من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد تفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها
الحرارة بالتسخين وتفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة لما اثرت فيهما زادتهما تلازما و
اجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة لما اثرت فيه انقلب بعضه هواء
وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه تخلط وتلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة فيه اي احالة له
الى الهواء لا التفريق بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض
واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ وتستفرق على قرب اي تستفرق النار البيض عن قرب
بواسطة التقطير ثانيها اي ثاني مباحث الحرارة كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار ومثل ما يقال ايضا لما لا تحس حرارته
بالفعل لكن يحس بها بعد مماسته البدن الحيواني والتأثر منه اي تأثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك

جارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في معرفته اي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة
وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال من وجوه اربعة في اللون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة تدل على
الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة ولكن ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت
في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما بين في الطعوم والرائحة فالحادة
منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام اي وان تساويا في القوام وكان
احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوته فان الاقوى
قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية
معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات
والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف
ملزوماتها في الحقيقة فينفعل من الشمس بعض الاشياء من الاضداد ربما لا ينفعل من النار فلا بد ان يختلف بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة
للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا يلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة لما حاولت ابطال اعتدال المزاج
الحيواني قاومتها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر
الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل
تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تمنع الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي تخالفها
في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت
سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها وتحرقها ولم يكن في الغلبة بحيث تمنع عن الطبخ
الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة لكيفية الغريبة لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية
افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية
بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة والغريزية خارجة عنه لكان كل واحد منهما
يفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا
معتدلا لا يحصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا زالت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغيرها عن اعتدالها
عسر عليها ذلك التفريق والتغير والفرق بين الحار الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين
في الماهية ورابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وانكره ابو البركات في البيان بقوله فلو كانت الحركة تحدث الحرارة
فيجب ان يسخن الافلاك بسخونة شديدة جدا بواسطة حركتها السريعة ويسخن بها ورائها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الاثير والافلاك
بمنزلة القطرة في البحر المحيط فيصير بين الثلاثة كلها بالتدريج نارا كالاستحالة بسخونة الافلاك عليها مع ما على كرة الاثير [illegible]
فيسخنها والجواب ان هولاء الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضى الذي هو الحركة من وجود القابل [illegible]
يسخن الافلاك بسبب كونها فلا يسخن العناصر بالحركة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها الملاصقة سطوحها الاخرى لحركة الافلاك
فتسخن بالتبعية على الجواب النفي واي صلة في فلك القمر وكذب النار سطحي في املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فان
اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركتها والحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا ان العناصر لا تحرك
بحركة الافلاك فيما تنكر في موقف الجواهر انهم قالوا النار يتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتبعية فمنعها ملاسة السطوح
فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون منشبة لسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار يتحرك بمتابعة الفلك

بمتابعة

دون بانه العناصر وليس بجزء النار توجب سخونة الباسه لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها فاجنبها البرودة قيل هي عدم
الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة لانه ليس
من شانه ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وبطلان اي هذا القول انها اي البرودة محسوسة كالحرارة والعدم
لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات
الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان
جسم الماء باق في جميع الاحوال على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من
شانها ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما
مباحث احدها ان الرطوبة هي سهولة الالتصاق اي كيفية يقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار
في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكر يجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا قال لانه لو كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب
ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا لو غمسنا الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه
من الماء وهو اشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك ان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني
ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها وكل منهما في الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين
الثاني قلنا هو اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم
ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فلا يلزم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة
الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد على ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة
قبول الاشكال لانه لو كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك
لان الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل اتصاله
في زواله سهولة الانفصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب
لانه ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة قبول التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء
رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس
يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان
يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزموا
ان النار رطبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون
اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال
من الماء فان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو
مركب من الهواء ويختلط به فجاز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب
العناصر وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع

و توجد ايضا فيما هو رطب كالماء السيال في الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس يدفع بعضها بعضا و على هذا التفسير يلزم ان لا توجد السيلان في الماء على راى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة و الحس
معاوفي انها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق و الانفصال اي كيفية يقتضي عسرهما على التفسير الاول للرطوبة
او عسر التشكل و تركه اي كيفية يقتضي ذلك على التفسير الثاني قال الامام الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال ان
الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه و يصعب اتصاله اما لذاته بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه و تنفك بسهولة
و هو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع و اما التي ما يسهل الانفكاك بين اجزاء الصغيرة الصلبة
التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه و هو الشيء و منها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه و هو اللزج قال و هذا
ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية و ليس فيه ذكر اللزج في النقل المنسوب الى الثابت
و المذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة و منها ما ليس كذلك و الثاني هو الصلب و الاول على قسمين احدهما ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك و لكنها متصلة بلى ما
سهل الانفكاك و هو الشيء و ثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته تلك التي ما هو اليابس و اعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان
اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب و يابس شديد الالتئام و امتزاج
جدا فاستمسك من اليابس و لفاعل من الرطب و الشيء يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله و يسهل تفريقه و ذلك بسبب غلبة
اليابس فيه و قلة الرطب مع ضعف الامتزاج و ههنا ابحاث يناسب ما نحن فيه الاول في بيان البلة و الجفاف فنقول ان لنا جسما
رطبا و مبتلا و منتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم و المبتل هو الذي التصق
بظاهره ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه فان البلة هو الجسم الرطب الجوهر الذي جرى
على ظاهر جسم آخر و الجفاف عدم البلة عن شيء من شانه و قد يطلق كل من الرطوبة و البلة على الآخر الثاني ان اللطافة تطلق بالاشتراك
على معان اربعة الاول رقة القوام و هي المقتضية لسهولة قبول الاشكال و تركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر
عن الملاقي الرابع الشفافية و الكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة
لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع و زعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع و الاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب
قال الامام الرازي كلا القولين يحتمل الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة و اليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد و البياض او لا توجد
الحق انه غير معلوم و ان امكانه وجوده مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية
و الا احتاجت الى قابلية اخرى و تسلسل و ان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون في القابلية معللا بعلة
زائدة على ذات الجسم و ان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكان رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده و لا يظنوا
ان الفضاء الذي بين السماء و الارض خلاء صرف و لو فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة و ان كان
للبحث فيه مجال و قد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة و في كتاب النفس منه الى انها محسوسة و لعل ان الذي
الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه و الاطلاع على ما هو المقصود
الثالث في الاعتماد و هو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي و فيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب
للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات و هذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة و قيل هو نفس المدافعة المذكورة و قد اختلف فيه اي في
وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني و اتباعه من المعتزلة و كثير من اصحابنا كالقاضي ابو بكر و من تابعه فالوا لو كان موجودا و مخصوصا فيكون حكم الثقل

احس منه اعتمادا و ميلا الى جهة السفل و من وضع يده على زق منفوخ مسكن تحت الماء احس ميله الى جهة العلو و هذا الذي
ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة و في مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده
الى دليل فلذلك قال و اما ثانيا اي توجيها اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف
في السرعة و البطؤ الحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر و الكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة
الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطؤ الحركة و مدافعة الصغير اضعف فلا توجبه و لا مبدا لها اي و ليس فيهما
على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا و لا
باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها و لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة و لا مبدؤها و لا معاوق داخليا غيرهما
فوجب تساويهما في السرعة و البطؤ و اجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية و لا شك ان طبيعة الاكبر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ و لم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى
بالميل و الاعتماد و اما تسميتها بهما فبعيد جدا و ستعرف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات تفيد زيادة اطلاع على هذا
البحث و قد يحتج لاثبات مبدا المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل
واحد منها فعلا معاوقا لما اقتضيه جذب الآخر و ليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موصوفة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا
و ليس ايضا قوة الجاذب لانه لم يبلغ المجذوب فعلا لم يصر مجذوبا غاية الفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة لا شك
ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته و مدافعتها لما منعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت
وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة و ليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل و ما فعله الجاذب ليس كذلك فظهر
ان للمدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة و القوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون
فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و نجد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحته قسرا مدافعة صاعدة فالنها له
للاعتماد انواع متعددة تعدد انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو و السفل و الى سائر الجهات و هل انواعه كلها متضادة
بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف و البعد ام لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل
كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين و من اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد
و الهابط و ما ليس كذلك فلا تضاد بينهما و ان كان يمتنع الاجتماع كالميل الصاعد و الميل المقتضي للحركة يمنة و يسرة فهو نزاع لفظي مبني
على تفسير التضاد و اعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان و اطرافه التي هي القدام و الخلف
و اليمين و الشمال و الفوق و التحت فان الانسان يحيط به جنبان عليهما يدان و ظهر و بطن و راس و قدم فالجانب الذي هو اقوى
في الغالب و منه ابتداء الحركة يسمى يمينا و ما يقابله يسارا و ما يحاذي وجهه و اليه حركاته بالطبع و هناك حاسة الابصار يسمى
قداما و ما يقابله خلفا و ما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا و ما يقابله تحتا و لما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقع اوهامهم على هذه
الجهات الست و اعتبروا في سائر الحيوانات ايضا لكن جعلوا الفوق ما يلي ظهرها بالطبع و التحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في
في سائر الاجسام و ان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور و اخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا
القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست لا ان امتياز بعضها عن بعض منها يتوقف على اعتبار الاجزاء
المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق و التحت و طرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين و الشمال و طرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام و الخلف فالاخير
الخاص يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد و ان العامة غافلون عنها و ان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها و انه اي الجهات

الجهات في الست وهم بطوان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان وكل الانحصار ليس بشي اما الوجه الاول
العامي فلانه اعتبار غير متوجه اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس
والقدام خلفا وبالعكس هوط واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات بهذا الاعتبار
حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي مثبتا جهة حقيقة لوجدت جهات غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم
بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الحكمي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لا من انه
ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوايم
اولى واحق في تحقق الجهات وح نقول في المكعب وهو محيط بسطوح ستة مربعات ست وعشرين بعدا اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة
وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي
طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربع الاطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي
جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط
ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين
فلا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط وكذا الكرة
طرف بالفعل وهو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة
الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سياتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة
وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات
اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فهو الاطراف القائمة بكل جسم
يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فسميت باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت من الجهات المطلقة
جهتان حقيقيتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها يطلب الفوق فيهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس
كالارض والماء وايضا فهما اي الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار
رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير
وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز
بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد تعارف اولا في الفوق والتحت ما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل كما في الاولى
جانبي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه كذلك
الطبيع هو ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني وتجاب
بان قولنا بالطبع ليس صفة للتقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان للرأس كل شخص تقدما نسبيا طبيعية مع الجهة في الاولى
ولا شك انا اذا فرضنا تقدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يمكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية
اثنان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها العامي منها قسيم لقوله
لا انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل الفاضل الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فان الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة الحقيقة
فسمي تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست
في جسم واحد قال الامدي القايلون بالاعتمادات من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادات في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع

اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع اعتمادات ست في جسم
واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات
المفروع على تعددها كما ذهبت اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من
جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة نازلة وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل جاذب له اليه اي الى الاسفل
يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا غالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان
الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين ومثل ذلك يعرف اجتماع
الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الامدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها
ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول بعيدا من القول بالاتحاد والذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلثة
الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع
فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالموجب للصاعد الخفة والموجب للهابط الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد
على نفس الجوهر وبه قال الفلاسفة والاشاعرة والمعتزلة والعلاف منهم ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال في اكثر
اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت في الثقل
والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة
ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ منه الماء اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما ملئ من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن
ما ملئ من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما اي الزيبق والماء
وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما الى ان قال اللهم الا ان يقال ان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا المتخلل بين
اجزائه لا نعرفه وهو خلاء فرج ذات احراز اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول
باطل كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على
وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة الوزن عبارة عن زيادة الاجزاء ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء وهو انه اي وزن الزيبق زايدا
كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان ما ازاء كل جزء من الماء عشرون جزء خلاء فالفرج بينها اي بين اجزاء الماء عشرون مرة
مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس ان هذا بالتلاصق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه
الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون لسبب خارج عن المحل اي لسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع وهو الميل
القسري كميل الحجر المرمي الى الفوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل
الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل
بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن
الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية والقسرية والنفسانية
وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض للروح
الروح الحيواني بالقسم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك لظاهره لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة
والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور
وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض
طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا معنى بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات

النبض مع التعدية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سياتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون
منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده وتفوقه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع
الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة تحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر
وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه
الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجذب فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح
من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة
اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباض القلب وقد يقال ايضا حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام
الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم لذاته للميل الطبيعي بل لمبدئه
لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك
العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما في زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لامر من ان قطع بعضها
مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة
ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلنفرض جسما آخر
ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين
وهي بالفرض في المثال المفروض عشر فتكون الحركة مع المعاوق القليل اي لا معه في السرعة والبطؤ لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان
واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسئلة الخلاء فانقله الى هنا وللبعض في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين وملخصه
ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطؤ لانها لا محالة تكون على مسافة في زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان
توجد حركة الا على حد معين من السرعة والبطؤ فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس
حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليها الحركة السريعة او البطيئة
وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها
حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل من حيث ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير
زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يتنوع بسبب تفاوت القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه
اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين
حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيختلف تعاوقه
في الرقة والغلظ كالهواء والماء فيتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطؤ وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة
الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية
فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد الحركة القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك
يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبيعي
اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع
الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب

انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي وثانيهما يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية
كما ذكره المص الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل
وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا لغيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال
انما يصح ويتم في نفس الدفعة لانها اما طلبت الحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا
منه مدافعة لها بطل ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي
لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان يقال ان الثقيل
اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون
هذا المط حاصلا للاجزاء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق
مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لانه كله واجد لما هو المطلوب له بالطبع ولانه اجزاءه اذا ليست موجودة بالفعل
واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري للميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى السفل
يكون اسرع نزولا من الذي نزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر ولذلك
كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد
مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان
الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري
واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت معلولها على
اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا
بناء على ما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل لا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحينئذ انما يقوى
على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منها اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انه اي الميل القسري
والميل الطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة
لانه يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدؤها
فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين
المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما الحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير ففيهما مبدأ المدافعة القسرية
قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وثبتت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما يماسه ويتموج به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل
ايضا فلو لا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخر
وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ
المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان
ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ الدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتيك في الحركات
الارادية ما يتعلق به ونضم اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف وسادسها اي سادس مباحث الاعتمادية
اختلافات المعتزلة في الاعتماد وانقسامها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم
طبيعي وهو الثقل والخفة اللذان يثبتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيتان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى
العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او ما اي كاعتمادي الثقل والخفة الى سائر الجهات اختلفوا في اللازم هل

والسمن والشمال فقد اختلفوا فيه انها هل تتضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها وبطله ابو هاشم
حال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما واني يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات
تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط
الخروج عن الحيز وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين
فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين وجب له بالحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له
في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين في غير الحيز الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة حاكمة بان الجوهر الواحد
في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فعلة استحالة اجتماع الحركتين هي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم
الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة
مع المجتلبة فيحصل تضاد الاعتمادات اللازمة او المجتلبات في ذلك قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول فهو عرضه
بانه لا تضاد للازم مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع له وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا
مدافعة صاعدة يجدها الدافع وهذا اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني فهو قوله فيه متواز
بل تضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فالحبل الذي تجاذبه على سبيل التعادل رجلان بحيث كان من قوة كل فيه منزلته
الذي يجذبه اي يجد الى ذي مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه
اياه الى جهته لتحرك الحبل من تلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة وهو الراشد بقوله لولا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل
اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث
الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل تبقى فمنع الجبائي من غير تفصيل
ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي
الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الذي يحصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه
اي المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا
اي في جميع الصفات عندنا اما القائل بالتفصيل فيلزمه ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون
اللازم باقيا ايضا فلما لا ثم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما
او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها
كالاصوات والحركات وغيرها بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور
منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات
والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان
يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولا يكون خصوصية
الاعتمادات مطلقا كذلك فيجوز ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة
اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمنازع فيه حاكم به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس
كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني
ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا اذاب
وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض ولو عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب تحللت منه الاجزاء الصغار ...

ترين

ترين بان ثقلها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للاجزاء ليتفتت وينثر ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرناه في الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة
والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة
النار حتى تستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها فانما حدثت الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله اياهما على سبيل
جري العادة وهما اي الذهب وما فيه الكلس قبل اي قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع تحقق التفاوت بينهما في الثقل
والخفة قبلها فلا تكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد
عليها النار مدة مديدة حتى فنيت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة جدا مع انها في غاية اليبس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا وكنا ان يقال بان الاجزاء
المائية الظاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي تجعل
سيالة بالحيل كما يفعله صاحب الاكسير قبل ليفانها فخروج عن الغ جواب اما ان القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب
والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع للامان عن المحسوسات فيجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية لا نحسها
ولهذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان للذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد
من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المنحبس
فيه فان الخشب متخلخل يدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه ولذا غمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان
اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة
تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو
وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن
الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي
او الوضع اي حصل بين الهواء واجزاء الطافي اعني وضع اجزاء الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني ان
الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهوائي عن سائر
الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على هذين التقديرين انه يجب انفصال
الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه للثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران
صفتان عارضتان للجسم في نفسه كما يقتضي احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء هنا في ذلك اصلا وعليه ايراد ان الاول
ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا وكذا الحديد الذي جعل صفيحة على الماء مع ان الثقل فيه الى الحال واحد فلو
كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلف الحالان حبة حديد ترسب في الماء والصفيحة طفا ترسب فيه مع انه لا نسبة لثقل
الحبة الى ثقل الصفيحة وللحكماء كلام في هذا الباب ماذهب اليه ابو هاشم فاوردناه ههنا وجعلناه فرعا لما على ان المقصود الاصلي من البحث
السادس بيان اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال
الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لان ثقله الزائد على الماء يغلب عليه ويخرق
منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل ينزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء
فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه
وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه متوازنا مساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون
نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالتجربة

الى القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديد المنبسط انما لا ينزل في الماء لاحتياجه الى ان ينحي من تحته ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها
بخلاف الحديد المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم
يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل واذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة
الى فوق وان لم يقو على ذلك اوقفها عن الهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه اذا حمل كلام ابي هاشم
على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون
يخلقه الله في الجسم يقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها في
اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكره في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد
لازم ويلزمه ان لا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة
الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت
ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف اي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي
في اجزاء الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل حتى يرسب
الخشب في الماء ومنعه ابو هاشم وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك فورد عليه ان الزق المنفوخ
في القسر تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو كان ذلك لا
يشق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له
واخراجه من ذلك الموضع بثقله وحياته وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا او خروجا من الاصغر
ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر ان المقتضي
طبعه الذي هو في الاكبر اقوى وهو اشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد
لهما اي للحركة والسكون هو الحركة كما ان في تولد حركة اليد حركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة
من حركة اليد لا من الاعتماد وكما ان في تولد حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصد الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون
لا يحصل ما لم توجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة لوجهين
الاول انا اذا اقمنا عمودا يمكن انتصابه قائما على انه منفرد وانتصب كذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك
العمود الى تلك الجهة فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا
ان حركة العمود ليست متولدة من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هوى سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه
الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والمتأخر لا يولد المتقدم
وفيه نظر لانا لا نسلم تأخرها بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة لانه يصح ان يقال تحرك
اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصرية يتولدهما اي يتولد الحركة والسكون
من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى تمسكا بما تمسك به الجبائي ودل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها وتمسك
ابنه ودل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتولد
باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح
متعقبة لحركة اليد كذلك متعقبة لاعتماد اليد وليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من القول بتولدها عن اعتماد اليد فان قال الجبائي قد
استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة وغير متولدة من شيء وتولدت من حركة يده

حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحركة المفتاح كان استناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من استنادها الى اعتماد اليد قلت لم لا يجوز ان
يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت استقلال الحركة بالتوليد وقال
على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة
الحجر مترتبة على حركة اليد كما حققه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا عاد نازلا ان حركته الهابطة متولدة
من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في
الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال هذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال على الرأيين تحكم
وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور تولدت حركة صاعدة الا الحركة
الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم محض بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان تتولد من كل حركة من حركاته
الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في
ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل
في الاعتراض على الرأيين وقد يقال ان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها ومصادمة ما
في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فلم تبق طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة
في الضعف الى ما يوجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا
في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة
بالمجتلب الذي اعطاه القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمعاونة الطبيعة والخرق فحين يصير المجتلب مغلوبا والاعتماد اللازم غالبا ح
يوجب الاعتماد اللازم النزول فاندفع الجواب عن توليد الاعتمادات ما يريده توليد الحركات فاندفع التحكم عنه ايضا ومنها انه
قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي
الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا يستبعد
ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب
الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده
اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور فيه حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه فهو
اي الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من
الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد
الحركة والسكون من الاعتماد وهذا مع قوله فيما مضى توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن الاستدلال به بل يجب
ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتاخر عن
المولد بالزمان عندهم كالفعل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها
وما جعله فلسفة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا
فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب
غالبا في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز
اي كيفية للجسم يكون بها مانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا
عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن ذلك لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري

فوعلم ذلك لها وقيل من اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التعريف ضد الكون ما وجوديا ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين
ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز وهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان لينين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس
كذلك فبقي الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي
على حاله وهو من الكيفيات المحسوسة بالبصر الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه
له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون
من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس** الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون
بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان
قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم
النوع الثاني الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات الذوقية لان
الكلام فيها مختصر فاقتصرنا واردفنا الملموسات بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والمقادير والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى
غير ذلك عند الحكماء فانها تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي مبصرة بالذات وقيل بالواسطة
فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون
مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية
بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة
وراكبها وليس الامر في الضوء واللون كذلك اذ ليس هناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان
كانت بين الاولى شرطا للرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه
لا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية
اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة
لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بخصوصيتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا
لا يفي به ما يمكننا من تعريفهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث
هو شفاف وانما اعتبر فيه الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال
ذاتي لا عرضي او كيفية لا تتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون كيفية تتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو
الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد مما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليفيد
امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في مقصد ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على
الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد
ثلاثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة اما تخيل البياض فمن مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة
جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فان اجزاءه جمد صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء
فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما مشفوفة لم يفعل بعضها في بعض
عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه بعيدا عن حدوث

البياض

البياض فيه وقد يمنع الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من
قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وبطل اشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد
فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي وانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض
فان الاسود قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا لجواز ان يكون
سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس والرصاص كلس والزرنيخ مصعد
وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه فلا
يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث
البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده كون البياض لونا حقيقيا في نفس الصورة وقال في موضع آخر اي في المقالة
الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا
يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك
الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وتفشت لكان ذلك خثورة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء وهو يتخذ من اصل الحيلة
وهو خل طبخ فيه المرداسنج بخل فيه ثم يصفى الخل حتى يصفو شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي او الاثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا و
صفي غاية التصفية حتى يصير الماء كالدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الانعقاد
فليس ابيضاضه لان اشفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعد فدل ذلك على كثرة الارضية
ح وفي المباحث المشرقية انه لما خلط هذان الآن ينعقد فيه المتخلل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء
فيه لان ذلك كان متخلخلا وشفافا في الخل ولا الان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان صح ما قاله العلي اولى بالتعويق
بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولتعلم ان نقول على هذين الوجهين جاز ان يكون تخيل البياض
بسبب آخر لا نعلمه المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الانتقال من البياض الى السواد
يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودية اي تسود الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق
الساذج كانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يتخلص ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه
الطرق لا تكون اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الابيض والاسود وكان اصل البياض هو الضوء الذي
قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط
السواد بالبياض لا انتقص هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت من غيرهما والا لم يكن ذلك المشوب من حيث وليس شيء
سائر الكاشفات اي ما نظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا حصل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان وتتولد
الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها
الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك علية
بياض مشرق ثم لهذا ان خالطت الصفرة سوادا ليس فيه اجزاء اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما فصله فقوله ولولا اختلاف
ما تركب منه الالوان المتوسطة عنها لا لحد الطرق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع ان الضوء لا يفعل السواد لتجربة انه لما انعكس الضوء
من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يبصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الاسود سوادا وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يبصر المنعكس اليه احمر

لان مزج الالوان في انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان
لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر اذ ان يوجد هناك امور مختلفة
لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الحاصل ان الطبخ يفعل في الجص والنورة
من البياض ما لا تفعله السحق والتصويل الى الوقت فليس بياضها لان الطبخ افاد بما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضي والا كان السحق
والتصويل يفعلان فيها مثل ما يفعل الطبخ بل بياضها بسبب ان الطبخ افاد مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان
بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضي تاثير في التبييض في الحس ولا انفراد ذلك
فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة من زبد الماء واخواته وملزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس
بالكلية ومن اين حث وهو انه قد صرح فيما نقلنا من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا خاليا لا يلزم
محصوص قال والاتيان بانه ما يكون بياض غير هذا المذكور فتمام العلم به انما هو وجوده وسيأتي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء او
اشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء الساطع في تلك الامثلة بياضا
وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه يتصرف فيما نقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويتكلم في ذلك
من تبعه فلذلك قال صاحب الكتاب واكثر منه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة القول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضي
بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا بابعد مما يقول الحكماء
في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ لا يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على انها فاذا اطفئ المصباح
مثلا في البيت المظلم انتفت الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد عادت ملونة بامثالها الا التي اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد
من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجوه بها اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم هما
الاصل والسواد من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء
كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء والجلية وان اشتدت غلبته
عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض
حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل
فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل سائرها بالتركيب من هذه الخمسة قال
الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات
كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يكون كيفيات
الحس من الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة تكون من هذا القبيل اي مما تركب منها فشيء لا سبيل الى
الجزم به لانه لا يجوز ان يكون هناك كيفية سوى من لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان
يتوقف فيه

المقصد الثاني قال ابن سينا واكثر من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فان اللون انما يحدث في الجسم
بالفعل عند حصول الضوء واذا اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء
اللون المعين فان قيل انا في الظلمة فدرك اي علم رؤيتنا اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم لا عائق
هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا وقع عليه ضوء والهواء
الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الحكماء وهو مختار الامام الرازي

اذ اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائد على وجوده والمحقق اي المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء
الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به
اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج
المستضيء بالنار فال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان يضعف بحسب ضعف الضوء
وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف وكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لا نتفائها بانتفائه
باسفائها الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان يكون الالوان التي هي في ضمن تلك
الطبقات منتفية في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص
ومن احتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها فان قيل يحس منه انتفاء اللون مطلقا
فاعرف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة
بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على
حاله واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي على وفق مشيئته
ولا يشترط له ضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما ستأتي في مباحث رؤية الله به وانما لا نتعرض لامثاله
لا اعتمادا على معرفتك بها في مواضعها فعليك مراعاة قواعدنا مع اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها

المقصد الثالث
الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فليس بينهما تقابل العدم والملكة والدليل عليه انا اذا غمضنا او رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج
عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو الا لكون الحال المذكور مبنيا على ان الظلام
امر حقيقي قائم بالهواء مانع من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء
وهو ينفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فلذلك اختلف حالاهما في الرؤية ولو قيل
كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فيكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة
المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا ويكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية
كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة
التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا نرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا شك انا لا نرى في حالة التغميض شيئا من جفوننا بل لنا نريد اي انا لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
فكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ترى بالليل من الكواكب والشعل
البعيدة ولا ترى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل
لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف فيدركه وما كان في النهار منفعلا عن ضوء
قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان
في الشمس مغلوب بالضوء فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك
الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثاني ويجعل بيان حال
الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث القسم الثاني من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد ثلاثة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وابطله وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء
اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا والضرورة تكذبه او محسوسة فهي تستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا

والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا في النظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها
تستر ما وراءها بالعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج
الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان
جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لستر الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال اكثر فيقل الاحساس
بما وراءه الا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا وجبت لكثرتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هو للعيون الضعيفة دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان حركته بالطبع لما لا ارادية قطعا ولا قاسرة بقسره ايضا
فكانت حركة الطبيعة الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة الا على جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات بل من جهة
متوجهة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبايع مقتضية للحركة الى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا
حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة انعدم
فان اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظ ولا يعدم في ذاته والا لزم ان يكون حيلولة
جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية
الحاصلة من مقابلة المضيء الزايلة بزوال المحاذي هي الضوء ولما ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت واذا انفصل الشمس
لما طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض في ما يتصل بتلك اللحظة وحركته اي حركة النور الذي يفرض على المدن ان الفلك
الرابع الى وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيل بل مستبعدة
كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون
دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر
متحرك وتبعه اي يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه لما كان صقيلا الى
جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا حركة وهم بل هو
محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في القابل للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل وانما كان القابل
حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلا يتخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وهو باطل لو كان ينحدر لرئي في وسط المسافة في القرب
اذ انه يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للوضع من المضيء الى وضعه تودي ذاته اياه فاذا زالت
تلك المحاذات الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر فظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
ولما كان الضوء يحدث في مقابل المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابل المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا
المستضيء بالغير شرطا في حدوثه اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن انه ثبت
انتقال وحركة في الضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل
نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن
موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما ان النور فهي بان اي
الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة
والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر
ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما فالضوء
هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك

بسبب ان احدهما خفي والاخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة في المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس
ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك
ما هو جلي في الغاية وهذا القول مذهبهم وسيطلان اي القايل به اعترف انه امر متجدد اعلا اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا
فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فيطلع مبدء ابدا ولان تغير الضوء مشترك بين الالوان
كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل مختلفة فيها فلا يكون
الضوء نفسها وفيها اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر لانا ربما نقول ذلك القابل الامر المتجدد الذي اعترف به لون تجدد
فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث لانه يلزم تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء وانتقاصه سواء كانت متعاقبة
في الوجود او مجتمعة في المحل وهما باطلان عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة
على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون
عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالامر النسبي وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم
الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على قوله تجاوز ولانه يجوز اشتراك الامور المختلفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك
الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا لان الامر الذي
الضوء الذي في السواد مماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل
منهما عينه بل امرا زايدا عليه ولهذا قد يبطل هذان الوجهان فالعمدة في الرد على هذا القايل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه
دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد
وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا ايضا ولو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا
لبعض لكنه بطلان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القايل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما ترى لما ترقى من الادنى
الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بان يرى الضوء الاضعف في الاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى
ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه يضمحل ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس كانها غاية
في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى
ولا زوال له بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة كان اللامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على
لونه ثم لما اتقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فعلم ان اضواء هذه الاشياء
ليست الا ظهورا لالوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا
تمثيل اي ابداء مثال غايته تجويز ان يكون كذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته
وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله
عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القائم
بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من
الكواكب فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من غيرها والقايم بالمضيء لغيره نور لما كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر و
وجه الارض المستضيئين بضوء الشمس فالواقع بل الضوء والنور اريد بهما هذان الوجهان قال الله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا او اي حاصل في
الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كما يحصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكما يحصل
على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فالحصر ثم مراتبه ثالث

وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المتموج عنه اي حاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد ينقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل
من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الثاني خارجا عن الضوء الاول والثاني له اي الظل مراتب
كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد
من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم اي الحاصل في صحن البيت اقوى من اي الحاصل في المخدع
بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال من الاظلال
لاختلاف معداتها في القوة والضعف كما تراه اي وكالظل الذي نراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة اي النقبة
النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وينقسم الظل
في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف لا الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه لانقسام الكوة بحسب مراتبها في
الصغر والكبر كذلك و لا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر ان الظلمة عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا المقصد الثالث هل يتكيف الهواء بالضوء اولا وانما اوردنا هنا لان ما ذكره في المقصد السابق
من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه
بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكماء فلو كان اللون شرطا للضوء
ايضا لدار اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور معية فلا امتناع فيه كما عرفت من جواز امتناع الانفكاك
من الجانبين ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء المتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء الكثيفة
المختلطة به اي بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والبخارية التي ربما يلتقي بها الضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورد
الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف
وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوؤه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء
لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم يشتغل على ذلك التقدير بضوء
اقوى يمنع من الاحساس بها واحتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لما احسسنا به اي بالهواء كما نحس بالجدار المتكيف لكن الهواء لا يحس به اصلا
فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في ادراكه
المتكيف بالضوء الضعيف في الهواء اما غير ملون بالكلية واما لونه ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما في الماء والاحجار المشفة فلا يكون
ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبول للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون المقصد الرابع ان ثمة شيئا غير الضوء
يترقرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام يكاد يستر لونها وهو اعني ذلك الشيء المترقرق
لما اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى بريقا كالمرآة التي حاذت الشمس
ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق مستفادان من غيره.

النوع الثالث

من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث النوع الثالث قسمان القسم الاول
في الصوت قدمه على الحروف لكونه معروضا لها متقدما عليها بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات
الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب والبعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت
هو القرع او القلع وهو سببه البعيد ولا يخفى ان هذين سببان له بعيد او قريب والحق كما اشرنا البيان ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان
التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما يضرب الصماخ بتموجه فافسد وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال ويكسر
يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع والقلع

ليس شيئا منها وايضا كل منها يبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات يبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج
الهواء وليس تموجه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء
في الحوض اذا القي الحجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد
الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية منقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه
اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسائل بما طلب فيه اليقين
على ان الدوران هنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم
انما دل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا نعلم انتفاءه وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية
يستعان فيها بالحدس الصائب فللقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق
شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كانا سببين للتموج لانهما يفلتان الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع
او المقلوع الى الجنبتين بعنف وينقاد اي ذلك الهواء المنفلت ما جاوره من الهواء فيقع التموج المذكور وهكذا تتصادم
الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا انقياد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء وقطرات كل واحد
من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج
بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا على الارض ورأسه في السماء ولما فرض المصوت في موضع عال
حصل هناك مخروطان متطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر
العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم
يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس لا للوجود في نفسه بناء على
ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان دفعيا
آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني
لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها فلا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن
المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع
به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها بها كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس
بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة
السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء
الراكد في الصماخ فيدركه السامع وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه
الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصر الانبوبة اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت
دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك
الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انا نعلم ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة
تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل
الهواء الحامل له وتحركه الى جهة اخرى الثالث الذي جنب اليه قوله على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث

ازای سماع الصوت متاخر عن سببه الی سبب الصوت تاخرا زمانیا فانا نشاهد ضرب الفاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته
الذی یوجد معه بلا تخلف بعد ذلک بزمان یتفاوت ذلک الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوک الهواء الحامل له فی تلک
المسافة حتی تصل الی صماخنا واعترض الامام الرازی بان الوجوه الثلثه راجعة الی الدوران لانه یحصل انه متی وجد وصول الهواء
الحامل وجد السماع ومتی لم یوجد لم یوجد فلا یفید الا ظنا وقد سبق ان مثله یحتاج الی الحدس لیفید جزما فاحتج على ان الاحساس
بالصوت لا یتوقف على وصول حامله الی الآلة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غلیظ جدا وان فرض کونه محیطا بجمیع الجوانب
ایضا ولا یمکن ان یکون ذلک السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الی السامع فان الهواء الحامل متشکل بشکل مخصوص لم یتکیف بالکیفیة المخصوصة
ونفوذ الهواء الحامل للصوت فیه ای فی الجدار المذکور ومنافذه الضیقة فی الغایة باقیا على شکله الذی بسببه یتکیف بالکیفیة المخصوصة
موصلا له الی الحاسة مما لا یعقل فلو کان السماع موقوفا على الوصول لم یتصور هناک سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه على کیفیته ای شرط السماع
بقاء الهواء على کیفیته التی هی الصوت المتفرع على التموج ولا بعد ان ینفذ الهواء فی المنافذ الضیقة متکیفا بها ای بالکیفیة التی هی الصوت
المخصوص واطلاق الشکل على الکیفیة تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشکل بشکل مخصوص اراد به تکیفه بکیفیته المعینة على
سبیل التجوز ولم یرد به انه متشکل بالشکل الحقیقی حتی لا یتصور نفوذه فی تلک المنافذ مستبقیا لشکله على حاله وربما یحتج على عدم توقف
الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا آن حدوثها فلا بد ان یکون سماعنا ایاها قبل وصول الهواء الحامل لها
الینا وفیه ان ظاهر ما صورناه فی کیفیة الوصول وقد یحتج علیه ایضا بان حامل حروف الکلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلی
الاول یجب ان لا یسمعها الا سامع واحد وعلى الثانی یجب ان یسمعها السامع الواحد مرارا کثیرة واجیب بان الحامل لها هواء متعدد
لکن الهواء الواصل الی السامع الواحد جاز ان یکون واحدا ولو فرض تعدد الواصل الیه جاز ان یکون السماع مشروطا بالوصول اول مرة
فیکون شرط السماع فیما بعدها منتفیا المقصد الثالث الصوت موجود فی الخارج ای فی خارج الصماخ لا انه انما یحصل
فی الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشی من القرع او القلع اذا وصل الی الهواء الذی فی الصماخ حدث فیه ای فی ذلک الهواء بسبب تموجه الصوت
ولا وجود له فی الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا ای وان لم یکن الصوت موجودا فی الخارج بل فی داخل الصماخ فقط لم ندرک جهته اصلا
لانه لما لم یوجد الا فی داخله لم یدرکه الا فی تلک الحالة التی لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرک ان الصوت من ای جهة وصل الینا کما ان الید
لما کانت تلمس الشیء حیث تلقاه وتصل ذلک الشیء الیها لا فی المسافة لم تمیز عندنا بلمس الید جهته ای جهة ذلک الشیء الملموس ولم تدرک
ان من ای جهة اتانا لکنا ندرک فی بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان یکون الصوت موجودا قبل الوصول الی السامعة
وان یکون مدرکا هناک ای فی الخارج حیث هو ولیس یلزم ان یکون ح بعیدا عنا لما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول
الهواء الحامل له الینا بل یجوز ان یکون قریبا منا جدا فیکون واصلا الینا فلم ینف بالوصول حقیقة بل ما یتناولها وما فی حکمها من القرب
ولذلک ای ولان الصوت موجود فی خارج الصماخ نمیز بین الصوت القریب والصوت البعید فلولا ان الاصوات موجودة فی
خارج الاصمخة ومدرکة حیث هی من الامکنة لما امکننا ان نمیزها بحسب القرب والبعد وهذا الدلیل کالاول یشعر على ادراک الصوت
فی مکانه القریب او البعید من السامع بیانه فظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لکن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان مبدا الادراک
انما یحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجویف الصماخ ولذلک یصل من الابعد فی زمان اطول لکن نجد للادراک الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا یحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلک انما یحصل بتتبع الاثر الوارد من حیث ورد وتتبع ما بقی منه فی الهواء الذی
هو فی المسافة التی فیها ورد وقال الحاصل انا عند غفلتنا بعد علمنا بهواء قارع فندرک الصوت الذی فیه عند الصماخ وهذا القدر
لا یفید ادراک الجهة ثم انا بعد ذلک نتتبعه بتاملنا فیتادی لنا ادراک ان الذی وصل الینا الی ما قبله فما قبله من جهته ومبدئه وردت
فان کان بقی شیء منه متادیا ادرکنا الی حیث ینقطع ویفنی وح ندرک الوارد ومورده وما بقی منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقی

من قوة امواجه وضعفها وان لم یبق فی المسافة اثر یتبعهما على المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقی ولذلک لا نفرق فی البعد بین الواصل
الینا من اعالی الجو وبین دوی الرحا التی هی اقرب الینا ونفرق فیه بین کلامی رجلین لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان
فانا اذا سمعنا کلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازی هذا منتهی ما قیل فی هذا المقام وقد تکلم فیه بحث وهو انه یجب
ان السامع یتتبع من الذی وصل الیه الی ما قبله فما قبله ولکن مدرک السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فاذا کانت غیر مدرکة بالسمع اصلا
واذا لم تکن الجهة مدرکة له لم یکن کون الصوت حاصلا فی تلک الجهة مدرکا له فبقی ان یکون مدرکه الصوت الذی فی تلک الجهة لا من حیث
انه فی تلک الجهة بل من حیث انه صوت فقط وهذا القدر المدرک بالسمع لا یختلف باختلاف الجهات فلا یکون موجبا لادراک الجهة اصلا
وضعفه ظ فان الصوت اذا ادرک فی جهة علم انه فی تلک الجهة وان لم تکن الجهة ولا کون الصوت حاصلا فیها مما یدرک بالسمع الا یری ان
الرائحة اذا ادرکت من جسم علم انها فیه وان لم یکن الجسم ولا کون الرائحة حاصلة فیه مما یدرک بالشم لا یقال انما ندرکها للتوجه منها ای انما
ندرک جهة الصوت لان الهواء الذی یقرع الصماخ توجه من تلک الجهة لا لان الصوت موجود فیها کما ذکرتم فی الدلیل الاول ونمیز بین القریب
والبعید لان اثر القریب اقوی من اثر البعید فان القرع مثلا اذا کان قریبا کان الاثر الحادث عنه اقوی من الاثر الحادث من البعید
فلذلک امتاز القریب من البعید لا لان الصوت موجود فی خارج الصماخ مسموع حیث هو من مکان قریب او بعید کما ذکرتموه فی الدلیل
الثانی لانا نجیب عن الاول اذا سد احدی اذنیه بان من سد احدی اذنیه التی تکون فی جانب الصوت وسمع الصوت بالاخری عرف
الجهة وعلم ان الصوت انما وصل الیه من جانب الاذن المسدودة ولا شک ان التموج لا یصل الی غیر المسدودة الا بالانعطاف
فیکون الهواء القارع واصلا الی السامع من خلاف جهة الصوت فلا یکون ادراک جهته بسبب توجه الهواء القارع منها
ونجیب عن الثانی بانه ای بان السامع یمیز بین القوی البعید والضعیف القریب فیبطل ما توهم من ان القریب هو الاقوی ولو صح ذلک
لوجب ان یشتبه علینا الحال فی القوة والضعف والقرب والبعد حتی اذا سمعنا صوتین متساویین فی البعد مختلفین فی القوة
وجب ان نتردد ونجوز ان یکون احدهما قریبا والآخر بعیدا ویکون التفاوت بینهما فی القوة لذلک لا للتفاوت بینهما فی نفسهما قوة
وضعفا ولیس الامر کذلک المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس کجبل وجدار اعتبر الملاسة
فیهما والمشهور فی الکتب اعتبارها فی الجدار دون الجبل ورجع ذلک الهواء المصادم بهیئته لان ذلک الجسم یقاومه فیصرفه
الی خلف ویکون شکله فی التموج باقیا على هیئته کالکرة المرمیة الی الحائط المقاوم لها فتنثنی الکرة عنه الی خلف اذ رجع جواب
اذا ای رجع ذلک الهواء القهقری فیحدث فی الهواء المصادم الراجع صوت شبیه بالاول وهو الصدی المسموع بعد الصوت
الاول متفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فرعان على القول بوجود الصدی الاول الظاهر ان الصدی ای سبب الصدی تموج
هواء جدید لا رجوع الهواء الاول وذلک لان الهواء اذا تموج على الوجه الذی عرفته فیما مر حتی صادم التموج منه جسما یقاومه
ویرده الی خلف لم یبق فی الهواء المصادم ذلک التموج الذی کان حاصلا له بل یحصل فیه بسبب مصادمته ورجوعه تموج
شبیه بالتموج الاول فهذا التموج الجدید الحاصل بالمصادمة والرجوع هو سبب للصدی الشبیه بالصوت الاول وکان
التموج الاول کان یقتضی بعد صدم وسکون بعد سکون کذلک الحال فی التموج الثانی الذی کان ابتداؤه عند انتهاء الاول
وقد یظن ان الهواء المصادم یرجع متصفا بتموجه الاول بعینه فیحمل ذلک الصوت الاول الی السامع الا یری ان الصدی
یکون على صفاته وهیئاته وهذا وان کان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثانی قد ظن بعضهم ان لکل صوت صدی
قال الامام الرازی الاشبه ذلک لانه اذا تموج هواء عن مکان لا بد ان یتموج الی ذلک المکان هواء آخر لامتناع الخلاء
فیکون تموج الهواء الآخر سببا للصدی وانت خبیر بان هذا انما یتم اذا کان الصدی حادثا من انتقال الهواء الآخر الی
مکان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما یقاومه على احد الوجهین کما مر آنفا لکن

لكن قد لا يحس اي بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يتميز بينهما اي بين الصوت والصدى لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي ولما ذكرنا من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات اولعل السبب في هذا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته ويرتج بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد اربعة الاول عرف اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان يقول هو لعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو نهاية زمان الصوت او بدايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني فلا ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون ولا يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيتميز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر مماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يماثله فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى جانب الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الحادث من خشونة الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما شاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع وكذا نحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن بهما المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوت صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان او قد يختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء ليست مسموعة منظور فيه وان الحروف قد تطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف والحكماء عرفوا الحروف او صح منه ذلك الذي ذكره في تعريفها لانه من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة ماهية المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال

الشارحة لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يستفيد شيء منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف ينقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منها قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في الآن الآخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وفرط ولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في آن يتوسطهما كما في القاء وقعت بين الصوتين في اواسط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها حروفا اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها آني الا ان الحس لا يشعر بامتيازاتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين والمتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة بالذات في الحقيقة كالتاء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالتائين الساكنة والمتحركة فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكن الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف التي في اللغات المعتبرة باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما هو من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت كدواب والضالين

عن الدلائل الآن التي ذكرنا كيفية الحدوث مستبعد بما وقعت لبعض النفوس ظنا منه الوجوه فقال فالحار اى الحار كما هو المشهور
في الكتب اولا الاحاد كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية كيفيات التي هي الاسباب فاعلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام
التي تورد كما الف من شانه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا فلا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اى فيفعل الحار في القابل الكثيف
كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعض عن الاعتدال
في الغاية وكون التفريق عظيما يعني ان القابل لما كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع
اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن
الملائمة ويفعل اى الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دونها اى دون ما ذكر اولا وهي اى تلك الكيفية
الحادثة في اللطيف الحرافة لان تفريقها اصغر الكيفية تكون في نقصا يعني ان القابل لما كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه
من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة
وان تكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اى بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة
المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا بد من ان تكون
الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة
والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اى تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه لما احرق لطيف الرماد ثم خلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا
ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال
فان الاجزاء الارضية لما كثرت امرت ومن هذا السبب تولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كما في الحار غير ملائمة اذ من شانه التكثيف
الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من
الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا تختلف في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف والى هذا الاشارة
بقوله ففي الكثيف اى البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ وتقاومها فتجتمع
اجزاء البرودة وتوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا متضاعفا بليغا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فيه اى في اللطيف وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون
عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اى الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف
ببرده وينفذ ويغوص فيه بلطافته اي بسبب لطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملائمته اى عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل
اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف
فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد في
القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من
تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في
ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله لان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط
فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا

[illegible]

التي يجب تقديم التصويت ... الساكن الاوسط
في تركيبها فاوا اما الصامتان او صامت غير مدغم فيه مصوت يجوزه اى جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثة الساكن الاوسط
كزيد وعمرو وبل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وگوشت وفيه ميم
منع وجعل لها اى فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع
ساكني مصوتين او صامت بعد مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان
هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات فهي ابعاضها
الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة لما كانت مخالفة لها وهي ابعاضها
لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر تجعل المصوت تبعا لكن الحركات يحصل المصوتات بمجرد تمديد
الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم اليا ثم الواو وانقلها الفتحة المحتاجة الى مزيد تحريك للشفتين
ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوت الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف
المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن
متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشئ كان سابقا على الحدوث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف
الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن
التكلم بالحرف فان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكننا التكلم بالحركة
دون التكلم بالحرف وقد اعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما
الآخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا عن المسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا ينتج بطلان تقدم
الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جايز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت
المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال **النوع الرابع** من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات
والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولولا ذلك لجعلها ردفة للملموسات بناء على ان اتم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس
الذي يحترز به عما يفسده ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذيه ويحفظ به اعتدال المكان ولو ايضا ادراك القوة
الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يوصل الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس
واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه لما ورد على
سطح اللسان فرقه وسخنه الا انه ذوقي ايضا فلا تميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اى في الطعوم مقصدان الاول اصولها اى بسائطها
تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل بينهما واليه اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما مم وايضا المراتب المتوسطة بينهما وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة
والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة
محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحيا والقرع والخطمي تخلو كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة
وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره
وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل حدث الطعوم دعاوي خالية

كثيف قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو الحلاوة ما يحدث من فعل الفاعل في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين العنف والكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية
هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة
لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث فيه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة
وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها
في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في الذائق لضعفها
والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة
لا لمادته ولا لكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في
المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة
الا انها غير محسوس احساسا ساطعا او يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها
ويسمى ايضا او يقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة
التي في الفم بنفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي
حاد كما يزنجر اي يجعل الصفر زنجارا او اجزاء صغارا ويسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو
التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي فقال بسايط الطعوم
ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا باطل بما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة
في الهندباء وقد ذكروا ان احر الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة
لما عرفت في سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر احر من الملح الماكول واقرب
الطعوم للعفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس
مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة غوصه
بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه احر من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل
لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الخس والهندباء وبعض القثاء واخبروا ان العسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ
دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرودة على المر او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة
الطبائع واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله في الكتب الطبية المفصلة ولما فرغ من الطعوم المذكورة من الطعوم البسيطة كما وتركيب
منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تحصى عددا فانها اذا ركبت احس
من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسايط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه لما اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد
واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض من تلك الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرنا من كيفية حدوث الطعوم
من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيخيل انه بارد فيسقط به ما ذكرناه من ان فاعل المرارة هو
الحرارة لكنه تخيل فاسد كما نبه بقوله فربما كان ذلك التبريد لان الافيون بحرارته ولطافته يبسط الروح ويحلله ايضا فمن شأن الحرارة احداث
الميل الصعودي والتحليل ولما تحلل بعض من الروح اي مال الى الحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى خلا مركزها اي مركز الروح فانه يجوز ان يثبته فيحصل
بالعرض منه اي من الافيون تبريد فانه لما زال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى برده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو

من فاعل

من فاعل آخر ان عند الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ويمكن دفع النقض عما ذكر هنا فانه يتفق في مواضع عديدة
من الطعوم المركبة ماله اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ شجرة
كالصبر منها يتداوى به ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشيء من الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص
كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة
والتفاهة في الهندباء كما قال الامام الرازي في الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية ويشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما كثرت
بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيركب من الكيفية الطعمية والاثر اللمسي اثر واحد لا يتميز في الحس
فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك
حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة
وعلى هذا القياس فلا تحقق ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة في انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على
هذا التخييل وقد اجمل المص هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليها اي الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اي بين الكيفية الطعمية
والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن
مجموع ذلك عفوصة ولما كان هذا احتمالا لا واقعا في بعض الصور فلذا يؤمن ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل
في جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع النوع الخامس
من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلاثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة
فيقال للملائم طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها
كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها الفصل الرابع
من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد
الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه
الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب
وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف لانه من الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان
الصحة ومقابلها من الكيفيات توجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد عليك في مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية
راسخة في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او تعسر زوالها سميت ملكة والا اي وان لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها التغير و
الزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص
كالكتابة مثلا يكون في ابتداء حصولها حالا ولما ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا ولا
فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان
يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت في ذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد
ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي اي الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة
ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما النوع الاول الحيوة قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها وهي متبوعة اياها وفيها
اي في مباحث الحيوة مقاصد ثلاثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية
له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى لو خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله والحيوة
في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس

والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه لما حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدا قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى يستتبعها هذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم المذكور انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء التي هي الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا ترى ان العضو الميت يتداعى اليه هذه الامور وليس كذلك اي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة مع وجود الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم تكن فيه لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يكتسب من الاثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة التي هي قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود للعضو المفلوج هو الفعل اي الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك المفقود في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية في الحي موجودة في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراكهما اي النوعين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة لانه قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره المقصد الثاني شرط الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وذلك الجسم لصفات تتبعها اي تتبع تلك الكيفيات تلك الصورة من اعتدال المزاج خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية يستتبع الحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من لطائف الاخلاط اي حامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا انحرف المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما شوهد ذلك في الحيوانات بما علم بالتجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة لكنها عندهم ليست ما ذكره الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي اجزاء الفرد يقوم بها اي بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد انه لا يمكن تركيب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان يخلق الله الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشان على تقدير الاشتراط اما ان تقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام الواحد بالكثير وانه محال واما ان تقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اي الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم محض او لا يكون شيء منهما

في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اي عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن نختار قسما اخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس بباطل فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما علمته في صدر الكتاب في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر فممنوع لجواز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين او من احد الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا فلم يفد لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل لو كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر انفا المقصد الثالث في ما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها على التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي وهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لا يكون بمعنى الايجاد لا يتصور للعدم وجوده والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات **النوع الثاني** من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون شيء عالما باخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عندهم فلا تغفل وعلى قول هؤلاء فثمة امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت لهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فهنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني لانا قد نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما ان التعلق انما يتصور بين الشيئين المتمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة ولا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج فاذن حقيقته الا في الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ولولا ان كان العلم بالمعدوم الخارجي على هذه الحالة لوجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك لولا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابق امرا في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصف بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابق بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي باعتبار

اى باعتبار المطابقة يلحقه اى ذلك الموجود الذهنى الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية لو وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن وتحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهنى بمجرد حصوله ملحوظا من حيث هو هو من غير ملاحظة الخارجية يجوز ان يكون له مطابق فى الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود فى الذهن فلها احكام اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من غير ملاحظة الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليها باحكام اخرى مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية وتحصيل الكلام ان الماهية لو وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض تلك العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى فهى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصور الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى باطل بوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول فى ذهن العاقل لمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان فى محل واحد وهو سفسطة الوجه الثانى حصول ماهية الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى المسمى بالوجود الخارجى الذى هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلى المسمى بالوجود الذهنى لما عرفت فى مباحث الوجود الذهنى انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المنفصلة بوجه تخصيص وعلمت ايضا انها اى الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصلية فى اللوازم التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت لذلك من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العينى مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثانى ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء فى ذهننا فان هويته هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فيه لا ماهيتها التى ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اى لفظها تطلق على الامر المعقول الذى هو اى ماهية الموجود بالوجود الذهنى وعلى ما يطابقه اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى فظنوا المراد واحدا وبنوا عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن ورد بما حملوه اى الحكماء العلم اليه عند ما قالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل نفس انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه السياق قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى تعالى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشىء لذاته ولغيره ليس الا حصول صورته عنه جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليا لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور

المفصلة فى النفس جعله عبارة عن تجرد واضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا و الامتياز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك متوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان بين الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك و ايضا لو كانت عدمية لكانت عدما ما ينافيها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا فرض كونه عدميا هذا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشىء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشىء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر ولقائل لم يكن تلك الحالة عدمية فى وجه ما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شىء لاى شىء كان بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك لذات مجردة والجماد ليس كذلك قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول اما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به ولعلها نفس العلم او تحقق بين الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى او اضافى او عدمى فذلك مما لا حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشىء بذاته وبصفات ذاته لانه يلزم ان تحصل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشىء بذاته وصفاته علم حضورى لا حصولى ومعنى ذلك ان المعلوم فيهما حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففى علم الشىء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فان قلت كيف يتصور حضور الشىء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشىء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشىء وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال فى علم الشىء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه فى العلم بالمعدوم اى الخارجى فانما يندفع اما باعتبار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية ولو ادعى ان العلم اضافة محضة لا صورة عقلية لما عرفت من قضية الاتحاد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فى الخارج ولا فى الذهن المتصف [illegible] العلم الواحد الحادث يتبع بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اى على سبيل التفصيل فقد اختلف فيه ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بامور كثيرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر الثانى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفت انه ضعيف جدا لان عدم الاولوية يقتضى الامر من وعدمها عندنا لا يجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا يرد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين او اكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يسند احدهما مسند الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد

بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء لا يسد مسد نفسه والثاني باطل فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقة
اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر ولما علم الآخر انعكس الحال فلا
يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر وتحقيق هذا الدليل انا نعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وتباين في نفسه
الضابط باب الوجوبات المتعلقة بما شاء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالمكان
الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعدد الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص
ساد مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اى تعلق العلم الواحد
بمعلومين نظريين اى بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو ممتنع بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين ماخذ
المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس اما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمها
اى المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه لما كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم لو لم يتعلق علم
واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اى كل من معلومين
يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك
الشيء عن نفسه لفرض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم لو جاز الانفكاك
بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع لم لا يجوز ان يقال انهما لو علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما لو علما بعلم واحد
فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله فنحن نعلم ما ذكرتموه من المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جواز الانفكاك في حالة اخرى ولا يلزم من
ذلك اى من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون
علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه لو تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين لجاز في الصفة الواحدة
موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات
متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اى ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل اى قياس فقهي خال عن الجامع مع جواز ان يكون
صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما ما لا يجوز
انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضادين فان العلم بمضايف مع شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضايف الآخر وكذا الحال
في الاختلاف والتماثل وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اى يجوز تعلقه بهما لان من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا اى وان لم يصح
ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما
على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد
الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم تعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان
على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال
ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان احدنا لا يعلم علمه به اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان
فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو
لم يجز ان يكون عدة من تلك المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا
علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه اى يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم لانا قد نعلم
الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود الذهني لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث

انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد و
معلومات جمة فلذا يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريب الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل
وبني عليه ما بني واما قول من قال يعني به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه
لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء نفسه يوهم بظاهره نسبة
الشيء الى نفسه الا انه تجوز لا حقيقة له ومع كون الواحد منا عالما بعلمه لا انه يدل على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من
قبيل تعلق الشيء بنفسه بل هو من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات
تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاتها وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال المص
واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي ما نحن فيه يعني انا لو نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون
بعض الصفة واحدة تختص بتعلقه بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى
بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه امتناعه فلذا الاستدلال
على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق
المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف
على العلم بهما فليس هناك علم واحد تعلق به معلومان فغاية ما في الباب ان العلم لما افتقر التعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم
من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة في الجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا
بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل المقصد الثالث
الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور
في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا
معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف وفاقا لاكثر المعتزلة
اى لاكثرهم هو اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للتماثل لا للتضاد وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين
الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اى تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل
المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور
الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات ولما ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من
الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا اختلاف في ذلك
الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اى ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى آخر
لا يتصور الا في امر عارضي لا في الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض
ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمختلفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا فقد ثبت في التماثل
المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة
اخص صفاتهما اى صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اى في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المثلين ما يشتركان
في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بجواب آخر وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات
العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه ليس

المقصد الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون
ضد العلم بل مقابلا له مقابلة العدم والملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي
العلم تصورا كان او تصديقا فانه لما لم يتمكن التصور ولم يستقر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه
احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل ايضا وتفهم منها اي
من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه فقيل سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة فالذهول
تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن
المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان
عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم
لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه
يضاد النوم والغفلة والموت لان عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع
الامور المذكورة المقصد الخامس الادراك بالحواس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة
علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس
وسائل الى تلك العلوم الحاصلة بسببها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه الجمهور من المتكلمين
فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد على الاولى ولو كان
الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة و
شمها واجاب الشيخ بان حاصل ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون الادراك بالحواس علما بل غايته ان سائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة
اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها الادراك بالحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد
مختلفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا او لا ولما ادرجها فيها
بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز
استناد الفرق اليه فذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح الاستدلال اي استدلال الخصم على الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه
اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الحيثية سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا
فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي
وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على من له تامل المقصد السادس في ما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية
تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في المحل فان المعقول حالة حلولها معا في محل واحد
بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة
النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس لما كانت خالية عن العلوم كان
تصورها الشيء من الحقائق عسيرا جدا ولما اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقية وسهل اتصافها به الثاني لا تحل الكبيرة من الصور
العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة بخلاف الصور
المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة بمجموعها الثالث لا يمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية الضعيفة لا تزول عن
القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع

الصور العقلية اذا حصلت في العاقلة لا تكتسب الماد ولو زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية
فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لا تستحق البقاء فيها ابدا ولو زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان
الصور الخارجية قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا في
معنى كون صورة الانسان في المعقولة امرا كليا وجهين الاول اسم الانسان مثلا لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك
لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار
ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض و
الا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس اذا استحضرت صورة الانسان اي صورة
ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو
وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا حضر في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة
اي صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد
التي تجرد عن المشخصات فاذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر
عندها تأثير آخر ولو كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان اي حضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة
العاقلة بالتجرد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك
ان الصورة العقلية الانسانية اي في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت
عن الصورة الانسانية اي في نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت
في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ثم زيد في المطابقة شيء آخر وهو ان تلك الصورة اذا ماخوذة في الحيثية
المذكورة لو فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث
انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها
لان المطابقة لا تتصور الا من طرفين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا
بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لما هي ظل لها
اعلم ان ما ذكرنا من تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا ارادوا اجراؤه في سائر الكليات قيست لها حصص التي
هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات التي تؤخذ عنها الكلية من الامرين اللذين ذكرناهما
في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصور العقلية امر كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان من باب وصف الشيء بصفة متعلقه على معنى انها صورة كلي اي علم بها وهذا الاول انما
يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية المساوية في الماهية للمعلوم بل يراه اضافة ذهنية في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور
فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في
النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء تكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود
ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح
للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا تكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز وانه قيل كان يقال مثلا النار
موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار ولا بغيرها من الماهيات
وكأنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست
محمولة على افراد المعلومات تلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست

كله انما الكلي هو المعلوم بها بقوله هذا يليق بمذهب من قال لا بمذهب الفرقة الاولى لان المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم
غير الصور الذهنية ولو بما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فانه الاميل بل يراه صورة ذهنية مخالفة في الماهية
لما علم بها بالمحصول فكلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع اخره الذي سيأتي بلا حاجة الى
تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال الشارح وفيه اي في هذا الاعتراض المبني على راي الفرقة الثانية نظر فتمسك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت
لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما نعني محض وعدم صرف في الخارج ولا
شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت
كل من المتمايزين في الجملة ولما ليس المعلوم ثابتا في الخارج فثبوته في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم
بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها
وان كنت تحتاج هنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك الشارح لو كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء ما في الذهن كان
حضوره اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ولما ليس ثبوته في الذهن كان
في الخارج قطعا فيكون شخصا اي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متشخصا في الوجود هو منافي الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف
بالكلية اصلا ولما اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصورة واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان الامور
المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا كليا لا كارتسام الاعراض فانها متشخصة بحسب الوجود
الخارجي والا كانت الامور المتصورة اشياء متشخصة يستحيل اتصافها بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس
الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اي نفي الوجود الذهني خلاف
مذهبهم على انا نقول الارتسام في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون بعض ما فيها من المعقولات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها
وتحقق النسبة بينها وبين العاقل لها ولما لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما عقليا وتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلوم
متصفا بالكلية حال اتحاده بالعلم وهو المطلوب فكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون المقصد
السابع العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد
والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة بالبرهان في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص
المسؤول متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر ولا شك ان علمه بانه قادر على الجواب يقتضي تحققه ذلك الجواب لان
العلم بالاضافة متوقف على العلم بطرفيها ثم يأخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد وفي ذهنه
حال ما يسأل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل اي حصلت في ثاني الحال اي التقرير من تلك الحالة اي حاصلة دفعة عقيب السؤال وهي حالة الجهل السابقة
قبل السؤال مع ملاحظة التفصيل المتوقعة على التقرير ضرورية وجدانية في هذه الحالة الجهل عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا
بالفعل بل النفس في تلك الحالة اقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي تلك الحالة اي حاصلة عقيب السؤال قد
حصل بالفعل شعور وعلم تام بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة المفصلة صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في الحالتين
السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى فيه كل الجميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق
البصر نحو واحد واحد فيميز اي النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية تفصيلية والفرق بينهما معلوم
بالوجدان فنقيس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها انكر
فيلزم الامام الرازي في انكاره العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا
مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل

واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اي ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فيتميز
كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما في تصور
حقيقة المركب من حيث هي وتارة مترتبة في الزمان كما في تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان اراد بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع
في زمان واحد وقد لا تجتمع في زمان بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف في حقيقته الى المعلومات قال ولعل ما ادعوه
من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتب على التقرير فمرجعه الى ان للجواب حقيقة وماهية ولها لازم
وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي
مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك للبدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره
العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة وحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل
كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا
تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فيها اي التي بما يطرأ قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى
المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار ولما انفصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه
اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس
علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا
شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها
فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتخصيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة
يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن بهذه الحالة قررنا ما هو مضبوط
عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة
ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فيتحقق
في علمه علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك المنتفي عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه تعالى
وبالجملة فالمنتفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى
الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل
بشيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او سماعا عارضان
لثالث كما اذا علم باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار كتابته او منهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات
كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان منع التعلق لانتفاء اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية تجاوز اذ لما كان المعلوم عارضا
للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر اطلق على بعض الصور انهما متعلق كون الشيء الواحد معلوما من وجه

مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا منازعة فيه اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا ينتبه عليك
بما اسلفناه لك ان عارض الشيء قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل الملاحظ
الشيء وحينئذ يكون الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة
فيه ويحتمل هذا الذى ذكره القاضى ما استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه
والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة فلم يكن لما اجتمع فى شيء واحد ظن ان العلم الاجمالى نوع مغاير العلم التفصيلى
والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه
على وجه آخر كما يحققه فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر ولذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل
كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه تضح ان الفرع الثانى اعنى فرع على ثبوت العلم الاجمالى كان قيل هل هو من قبيل العلم
بالشيء من وجه دون وجه اولا المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان ثمة زوج
اثنان فقلنا الزوج هو الذى ينقسم بمتساويين او فردا فانا نعلم فى مثل الحالة ان كل اثنين زوج وهذا اى الذى فى الاثنان فى الواقع فنكون
منوجا فيها علمنا فنعلم فيه اى ان الزوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام
المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان ننتبه للاندراج واما بعد التنبيه له فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة الشكل الاول
حاصلة فى احدى المقدمتين اعنى كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام
المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع
العلم اما فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالى يستفاد من الوجود الخارجى
كما نوجد امرا فى الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلى ثابت قبل الكثرة والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى
افراده اى وجوده والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده اى وجوده التى استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه من قبيل
العلم ويبنى على وجود الطبائع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجود الممكنات فى الخارج
لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدورها منا عن علمنا قالوا
ان علمه باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا
الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية وانما علمه بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته
بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله المقصد العاشر في مراتب العقل
اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل
كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولة وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات
وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات
واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها واراد العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة
للترجيح بلا مرجح لاختصاصه بزمان معين وما هو اى ذلك الشرط الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها
من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك ان العلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات
قد تفقد لفقد شرطها التصور كحس ووجدان كالاكمه الفاقد للعين فى اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة الجماع معه لا تتصور ان ماهية اللون التى
يتوصل الى ادراكها بحس الجزئيات وماهية لذة الجماع التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط التصديق كما هو اى الحكم الوجدانى وقضايا

فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين
هذا عطف على قوله كاحد هما فان تصور الطرفين والنسبة شرط فى البديهيات اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا
الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات التى هى ضرورية اى ضرورة التشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات والاخطار
واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل
هو ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك
انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة يقتدر بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر
المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك فى حضورها باسرها مشاهدة
للقوة العاقلة الانسانية والانسان فى جلباب من بدنه امر لا يمكن فيه تردد واذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق
البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد معقولاتها دفعة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة ويمكن حتى يصير الحال
الشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون
فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر
بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة وكان شيخ فى جميع
فى هذه الحيوة الدنيا ولذا تقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكلام
ثم ان الكمال فى هذه المراتب هو العقل المستفاد بانه المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى
استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب
جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا باشتغال بدنه لا يتأتى له استبقاء ذلك
الكمال بعد حصوله فلا بد من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم جازانا فرض هذا الاستعداد عن حصول الكمال لا
المقصد الحادى عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة ولذا اى لفظ العقل يطلق على معان فلذلك
اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها
اى سمينا العلم بتلك البعض العقل بالملكة وانما اثبت البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم
وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجائز العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى
وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه
اى على ما ذكره بانه اى العقل ليس غير العلم والا جاز تصورهما معا اما ان ينفك احدهما او عن احدهما وهو يحتمل عاقل لا علم له
اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اى العلم بالنظريات مشروط بالنظر
والنظر مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فلا يكون
العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اى بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا فى المقصد العاشر من ان
الضروريات قد تفقد لفقد شرطها من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كما هو الحال فى الحصول فى الحيز مع انهما متغايران لا
يجوز الانفكاك بينهما قال الامام الرازى والظاهر انه اى العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم ليس بلا
عقل وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال فى هذه الالات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من
العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل قد

كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد افتضح ذكره من حال النايم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لا يتم الملازمة ايضا المقصد الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء تماثلا اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والآلة وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسيأتي ما هو الحق قال الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه لا اي معه واما اذا اختلف الوقت مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي والفرق ظ فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت ويتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر فقد تعدد المعلوم فتعدد بان يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثمة اي فيما ذكروه من النظر عارض للجوهر اي حاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدد ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في الوقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان فاتحد الوقت او اختلف بنى الآمدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدده ، اقتضاؤه عن الاختلاف والتماثل ولذا فرض تعدده فيها كانا تماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا هذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف والاقتضاء سوى ما ذكر والغرض ان ليس فيه سبيل لذلك زيادة بيان هذا وعد بلا وفي ، والسبب فيه ان الآمدي اورد هذا البحث في اوايل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسنبين تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والتخالف واثبات ذلك على منكريه فالمصنف نقله في احواله وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والتخالف في مقصد الوحدة والكثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم بأسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح لبعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها عارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص اما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك الذي صح على النوع او الشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من النص على اصطلاحهم هو

التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فلا يجوز ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد والتماثل كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه الاكثرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضروري لاقتران النظر بانتفاء العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظر خاليا عن العلم به وذلك يفضي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل وانه باطل بالوجدان الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات تستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع ولما استحال فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اي كمال شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا شرطا لنفسه وسقط ما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه اما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك كالانقلاب عندنا بان يخلق الله به علما ضروريا متعلقا اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف اي بالعلم بالله وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما في صدر الكتاب ولما لم يكن مقدورا قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي عمدة المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد عرفت ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره المقصد الرابع عشر لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لافضائه الى الافضاء في هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا مع فرض جوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك يبنى على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون بعض الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض في ذلك الدليل لا يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو مكابر اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوايل الكتاب بل الحق في الجواب عنه ان اي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه وانما تصورهما اي تصور الضدين فيتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون في التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه بحكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على النظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد

الاستعداد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عند نظر بالزوم اكتسب التصديق النظرية من الاقوال الشارحة والاكاذب واسطه
منها وكذا توقفوا اي توقف العلم الضروري على ضروري آخر خلاف ما رجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصديقات
الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق
هو التصديق ولكن كل يجعل فرقا فان قلنا المرجع للنزاع بين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري
آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفردا به نظرية لقوله اريد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون
كالمسائل بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فان اي المستحيل ليس بشيء والعلوم
فيه فهنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو متناقض فان العلوم لا معنى له الا ما يتعلق
به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان متناقضا قولنا المستحيل يتعلق للعلم وليس متعلقا له قال الامدي ان اصطلح
على ان لا يسمى معلوما اي اصطلح على ان متعلق العلم لو كان مستحيلا لا يسمى معلوما وان لم يكن مستحيلا يسمى معلوما لكن هذا الاصطلاح لا تناقض
فيه قال الامدي والانصاف ان الانظار بكليه بحيث لم يجز احد السو اي الخطا منظلبة عطف على ان لا تنظر اي لا كلك الخارج من عهدته اتصالها
الصحيح ما استطعت وهلا تحمل كلامه اي كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفا من ان المستحيل لا يحصل له صورة في
العقل اي ليس له سبيل الى الادراك في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
او الضدين فيتصور اي يتصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر
الذي يعقلنا بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه
صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض فانه لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المغالطة والتشبيه واما على سبيل
النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى
باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء نسبته
اليه كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له وبالجملة فلا يمكن ان يعقل اي يعقل المستحيل بماهيته من حيث
خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك
العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر
له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم المقصد السادس في محل العلم الحادث سواء كان متعلقا
بالكليات او الجزئيات غير متعين عقلا عندنا اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان
لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال الله تعالى ان في
ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب
اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على
بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا
لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطن بناء على لزوم الثواب او العقاب
على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن الآلات وان
كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اي الحواس الظاهرة والباطنة ويفصلها اي الناطقة
المجردة واحوالها والمشاعر المذكورة في الهيات تفصيلا تاما وانما لم نذكرها ههنا وكيفية ادراكها لتنبئ الطاقة البشرية ومنهم اي من الحكماء من ذهب

ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي
في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه
فانه سيتبين لك في مبحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فليحفظ
النفس من هناك النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع
مقاصد سبعة الاول في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى
طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر
من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر
او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر ميلا اليه
مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة فيه ايضا فان القادر كثيرا ما
يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او
ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع من تعب او معارض والميل
الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة فانه يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق
الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل فانه لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريف الارادة انما هي على رأي المعتزلة
واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل
ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسيتبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها
اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله
في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد
اي اذا تعلقت ارادته تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء واما
اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كالعصاة وكما الارادة
الحادثة فلا توجب اتفاقا بيننا ان ارادتنا احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة
له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء المعتزلة
ايجابها اي ايجاب الارادة اي ارادة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا
حال الايجاد اي حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل
فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس لاحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويتقوى يسيرا يسيرا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة
الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم لزوال شرط
من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا ولما لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل الذي لم يبلغه
كان اولى بعدم الايجاب فقولا انما اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بالزمان هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي
القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل هو امر مغاير لها المقصد الثالث
الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون شيء منهما شرطا
ايضا فلا يتغير بما جرى مما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن
له طريقان

أي طريقان متساويان في الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه فإنه مع كونه ملجأ في الهرب يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة ولا أقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فإن الهارب بإرادته مرجح إياه على تركه بل أقول لا يكون إليه أي إلى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة أيضا أنه لم يطلب المرجح لم يتوقف متفكرا في ترجيحه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه ولما ثبت في هذه الأمثلة وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما إذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره أحدهما على الآخر إلا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الأمثلة المذكورة فإنا نعلم بالضرورة وجود الترجيح بلا مرجح وداع كما حققناه فإن قيل من البين أن الفعل في هذه الأمثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فإذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على حدة بخصوصه وهو أن تركه سالكا للآخر أيضا السلوكان إذا كانا مقدورين متساويين وقد رجح أحدهما بلا داع إليه وهو المطلوب ثم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده فلولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في أي قطعة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن إذ كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة أم لا وقد قيل إذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لأن القوة في اليمين أكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الأقرب إلى اليمين المقصد الرابع الإرادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس إلى الأمور المستلذة لوجهين الأول الإرادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فإنها لا تتعلق بنفسها بل بالذات ولهذا إذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الإرادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتهي أن أشتهي أي أريد أن أشتهي وفيه أي في هذا الفرق نظر لتوقف ما اخترناه في الإرادة من التوقف يعني لو فسرنا الإرادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن في اعتقاد منفعة فعل من الأفعال أو في ميله إليه منفعة ثم يميل إلى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما إذا فسرت بما اخترناه من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لأن الإرادة ليست مقدورة لنا وإلا احتاج حصولها فينا إلى إرادة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية له الكلام نذكره في هذا الموقف عند تحقيق أن الله مريد بإرادات يعني أن العلماء بناء على هذا التفسير اختلفوا في أن تلك الإرادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بإرادة أخرى أو لا فأوجبه الأشاعرة إذ لا يصدر فعل من فاعل قادر عالم به فاعل له إلا بإرادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للإرادة مريدا لها بإرادة أخرى الوجه الثاني أن الإنسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده لما علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الإرادة والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة لما في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضا في حرام منفور عنه المقصد الخامس إنها أي الإرادة غير التمني فإنها لا تتعلق إلا بالمقدور ومقارن لما عند أهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الإرادة حتى عرفوه بإرادة ما علم أنه لا يقع أو شك في وقوعه واتفق المحققون من الأشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الإرادة والميل الذي يسمونه إرادة كما مر هو بالتمني أشبه منه بالإرادة وعلى المقصد السادس قال الشيخ الأشعري وكثير من أصحابه إرادة الشيء كراهة ضده بعينها فإذا كانت إرادة الشيء غيرها أي غير تلك الكراهة فإما أن

مثلها أو ضدها فلا يجتمعان لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين وإما مخالف لها أي لإرادة الشيء ولا يضادها ولا يجامع ضدها بل يجامع كل واحد منهما ضد الآخر لأن المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فإنها تجامعه وتجامع البياض أيضا ولكن ضد كراهة الضد هو إرادة الضد فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد إرادة الضد إذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد إرادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع إرادته أي يلزم جواز اجتماعهما وإنما لم يقل ضد إرادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم جواز كراهة الضدين لأن استحالته ممنوعة بخلاف استحالة الإرادتين معا واستحالة إرادة الشيء مع كراهته وإن اجتماع كراهة الضد مع إرادته ممتنع والجواب عن استدلال الشيخ إنا لا نسلم أن المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما أي تلازم الشيء ومخالفه بأن يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك أن اللزوم يمنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين على هذا أيضا فلا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه وإلا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيئا منهما ثم ما ذكرتم من الدليل إن دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو أن شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر بالضد حال إرادة الشيء إذ يجوز أن يخطر الشيء بالبال ويتعلق به الإرادة مع الغفلة عن ضده فينفك الإرادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الإرادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط أصلا واستلزام إرادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الإرادة فلا يكون الإرادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال إن الشيخ لم يدع أن الإرادة عين الكراهة على الإطلاق بل ادعى أن إرادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك أن مثل هذا الكلام مما لا يلتفت إليه ولما ظهر التغاير بين إرادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الإرادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا لما قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور أي بالضد يختلف فيه فقال القاضي أبو بكر والإمام الغزالي مستلزمة أي إرادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك الشعور والظاهر عند المصنف خلافه لجواز أن يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه إرادة على السوية أو يترجح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره إنما يتأتى لو فسرت الإرادة باعتقاد النفع أو ما يتبعه أما إذا فسرت بصفة مخصصة لأحد طرفي الفعل بوقوعه كما هو رأي الأشاعرة فلا لأن إرادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا المقصد السابع قال القاضي من الأشاعرة وأبو عبد الله البصري من المعتزلة الإرادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا أو قولا فالفعل يفيد كونه طاعة كالسجود بإرادة تعظيم لله أو معصية كالسجود بإرادة تعظيم للصنم والقول يفيد كونه أمرا أو تهديدا فإن أراد أي القاضي والبصري أنها أي الإرادة يفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الإرادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة أو معصية وكون القول أمرا أو تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف يقوم به صفة وجودية وإن أرادا أنها يفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نتنازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه الأول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الإرادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم لأنه لا تأثير له وإن توقف تأثير القدرة عليه وخرج أيضا ما يؤثر لا وفق الإرادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للأفعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر القريب احترازا عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فإنها مبادي لأفعال مختلفة مثل التغذية والتنمية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لأن المؤثر في الأفاعيل إن كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لأنه الفاعل وإن كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القرب لأن الفاعل القريب قد يحتاج إلى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها إياها أنها تنهضها للتأثير في تلك الأفاعيل وبهذا الإنهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فإن تحريك طبيعة المقسور للتحريك كانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الأول لأنها تؤثر

ونفي الارادة وهذا انما يصح لو احمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض كتناول القوة اياهما او يراد ببعض الملكة ما يكون صفة للملك
لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا ودون تغيير الشارح لانها ليست مبدا لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نهج واحد مع الشعور
والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ عبارته ان النفس النباتية ليست مبدا اثرها والصواب ان يقال القوة
النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على تفسير الشارح لكونها مبدا اثرها لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول فلا شعور
لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدا اثرها لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد
بها ما هو صورة مقومة لما فوق الاجسام البسيطة من طبعه كالنارية والمائية ومن الاجسام المركبة من صورة نوعية لذلك المركب كالصورة
المعدنية للافيون والسقمونيا للفوبيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين لفقد الارادة فيها ولا شعور وليست
افعالها مختلفة بل على نهج واحد وغير عليها اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا حل
في التفسير الاول وليست مبدا لاثر قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل
على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فوازاي والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله اي قدرته
متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لكل منهما على انه قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله سكون الافعال
المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما
وقوع مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا لو فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما محالا او وقوع احدهما محالا
ترجيحا بلا مرجح وهو محال فانه يكون وقوع مراد الله اولى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا يرى انها اعم منها لتعلقها
بما لا تتعلق قدرة العبد بها ولا يلزم عدم تأثير قدرة العبد في فعله اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في تلك الصورة المفروضة لمانع اقوى
منها عن قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها
ويجوز ان يكون عبدا لا انا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المقدور فلما فرض تعلقهما
بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تأثيرهما فيه على سواء فيكون تأثير احدهما مانعا من تأثير الاخر دون العكس
ترجيحا بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الاخر
مع تساويهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وهذا الدليل الذي نفينا به تأثير
القدرة الحادثة بعينه نفي جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل ما ان ذلك الفعل مقدور لله فاذا فرض ان الله اراد
شيئا واراد العبد ضده الى اخره اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو في الجبر والحد في الجبر لا توسط بين الجبر
والتفويض كما هو الحق فان ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار
وبين الساقط عن علو ضروري فالاول اختياري اي له صفة توجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا
دون الثاني فليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته
اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير كما اعترفتم به فلا قدرة
اصلا كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست
قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة
منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا المقصد الثاني لا يجوز مقدور بين قادرين جوزه
ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا
ورد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا من مذهب الاشاعرة ومن تخرجه ونعم ويحتمل ان يكون معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق

والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاله واما في غيره فلا يتم فان
الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين
قادر خالق وقادر كاسب بناء على اصلهم قدرة العبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله لجميع الاشياء فيكون
مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على
رايهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين
قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين
لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة
الحادثة فلا تقدر زيد على فعل عمرو ولا تتصور اثنان يحملان الفعل الواحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل مغايرا ولو بالتشخص للفعل الاخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد ولا يخفى المقصد الثالث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة
وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة
عدمية قال لمن اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال ان اريد بالقدرة ههنا
ان كان المراد سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان لا امرا اخر فيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة
بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة فتكون القدرة بعض المقدور وفساده ظاهر
من ان يخفى المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها نعرف
ويعلم وجودها بالوجدان كما اخبرنا به حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا
ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهذلي من المعتزلة هو اي طريق اثباتها
الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع
من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا تختص طريق اثباتها بتأتي الفعل
فان قال الهذلي لنا يتأتى الفعل منه اي من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم
ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الفعل وان تخلف عنه لاجل المانع بخلاف
العاجز فليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما ولو فرض زوال ما نعهما يتأتى الفعل
منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الافات
قلنا قد يوجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة
كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا المقصد الخامس قال الشيخ والاصحاب القدرة الحادثة مع الفعل اي
انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع
وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك
بل هي حال الفعل وهذا محال لان كون السابق على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه سابقا وغير سابق فقد لزم
من وجود الفعل قبله المحال فلا يكون ممكنا لان الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات ولما لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة
قبله موجودة ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة
لو اوجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال الاولى متعلقة بايقاع الفعل
في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يتم ما ذكرتم

من ان الفعل ليس ممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله فان الايقاع الذي هو تاثير القدرة اي ذاته في الفعل وايجاده اياه على الحكم
ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل الخ اي فالايقاع في هذه الحال اذ ذكرنا من ان حصول
الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع
آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة له الى ايقاع آخر
لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بان في الايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل
الشيخ نظر مرجح ذلك النظر الى التحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل الخ فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل
الخ فالكلام فيه لا شك انه متناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل مع وجوده
ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون
ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجمع فيه
مع عدمه بل بان يفرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير ممتنع في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا
فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل ممكن الخ فالمح ثوخذ بذلك
الشرط كقعود زيد فانه بشرط قيامه اي ممتنع كونه قائما عادما فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه
فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى
وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم
اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال بقاؤها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها
حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط الوجود المقدور كالبنية المخصوصة للشروط في وجود الافعال المقدورة
ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوز كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان
القدرة تعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل بمعنى الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل
بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير التسلم
نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز فيجوز ان يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان
الايجاد مستندا الى الايجاد ومتفرعا عليه والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التاثير مع حصول الاثر بحسب الزمان
وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث
حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي في حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق
الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث
لتعلقت به حال البقاء لان التعلق واحد ولا تاثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي
لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي
لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده بخلاف
بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او ننقض دليلهم اولا
بتاثير العلة في الآن فان المؤثر في الآن الفعل وايجاده هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنته في منها للآن حال البقاء
وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل عالما فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال

مطلب
ان التقدم الذاتي هو المصحح
لاستعمال الفاء بينهما
وسيذكر في المقصد
الثاني من النوع
المتقدم انه
لا واضح

الحدوث بتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة لفيوجوبها اي بوجوب
مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة فان الا
ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب
حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره لان الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته او من قدم
قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به
القدرة القديمة قال المص وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر لانه التزام لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل
وما ذكروه في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة
لما ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمذهبهم قلت وجود القدرة مع انتفاء
التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في
الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع
فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق لصحة ان يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود وكان الفعل فيه
ممكن فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية تخالف في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من
جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها
تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا للوجود فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره
الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة
المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد لانه مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف ولا عصيان وايضا توفي
اعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة
عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرض انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف الخ
عندنا فلا يلزم جواز التكليف بالخلق المذكور وبيان الفرق هو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا
له الخ بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وبالجملة
فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط
حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث
الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وسياتي بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة اي في ذاته الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته
جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المتولد
اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المتولدة وقد سبق ان القدرة اي ذاته لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة
الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد
والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة
لا تتعلق بما هو خارج عن محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا

في كيفية تعلقها فقيل القدرة اي الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في ثاني وقت وجودها متعلقة بالمقدور في اي الآن الثاني فقط فلا تتعلق به في الحالة
الثالثة الآتية اي الحالة الثالثة وكذا المقدور في اي الآن الرابعة لا تتعلق بالقدرة الآتية اي الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها
مطلقا اي في جميع تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في اي الآن الثاني والثالثة وما بعدها ليس تخص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال
الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فيه يفعل
مفعول في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال
ابن المعتمر يقال فعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع لفظ الخلقة محتمل للحال
قرائن في الاستقبال تتبادر منها الى الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال
ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي في
وامثال هذه الاختلافات التي لا تستند الى ما يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها

المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة لان القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور
كون الممنوع من فعل قادرا عليه حال المنع لانه لا فعل ح فلا قدرة وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع
حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان
المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اي ضد المقدور كالاعتمادات
الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه في
وجود الاحكام دون القدرة عليه ولم يعدوا القيد من المنع فرقوا بين الزمن والمقيد قالوا ولو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق
بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال
من مكانه لكن الفرق ضروري والعقلاء يشاهدون بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم
عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة
حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة
من الله بخلق الفعل مع القدرة في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل
مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا القدر كاف في الفرق بينهما بالبديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته
حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلق غيره حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضداده
عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه

المقصد السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الحادثة الواحدة
لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا
سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور
ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته
المتماثلة والمتضادة وغير المتضادة وتحول ابي هاشم من بينهم مترددا فيه فتارة قال القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى
كل واحدة منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحد منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال
القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلق الاخرى لعدم الآلة اي تمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات
والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال عباد ابو القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتها دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب

وقال

وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة
تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على التعاقب في الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الحادثة
مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة لانا نجد للقدرة التمكن
من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل فيجب ان لا يقدر
على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو يوجب تكليف ما لا يطاق عليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل بعث الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب
على الافعال القلبية والقالبية ولو لا تعلقها بالمتضادات فعلا وتركا لبطل ذلك كله اجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله
غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما نحن فيه فلا نزاع
ولا استبعاد في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به البناء من جميع جوانبه بحيث
يمنعه من التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي
ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل
الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود
بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى مقدور وغيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط
المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة
المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيره وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة
العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وقد بحث هذا الملحق في بعض النسخ
وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس كذلك لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك
بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية

المقصد الثامن العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة
وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في احد اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض
وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا عن القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية
هي العجز وليس في الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع
قادر على ما ذكر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من
العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل ولما لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وقد يقال الحاصل ان القدرة لما فسرت بسلامة
الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض الاعضاء ونكون القدرة اولى بان لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة
تعرض عند سلامة الاعضاء ونحو ما يمكن ان يقال هو علة لها جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز
ما يعرض للمرتعش فيمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال
الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الذي هو موجود لا عن القيام المعدوم

فان التعلق بالمعدوم ضلال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق التجويز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله
قول ضعيف هو ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن
القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل الى الانفكاك عنه وجاز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على هذا القول
تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين في العدم والقدرة متعلقة بالوجود
لا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت ومعتمد القول الاول
الذي هو الاصح ان العجز ضد القدرة فيجب التعلق بمتعلقها واحدا ولا لما تضادا فان التعلق القدرة متعلقة بالموجود كان يكون العجز متعلقا
ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا فلو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول الثاني هو الاجماع
من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المص ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز
المتحدي بمعارضة القران اي يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع
لان الامة يجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القران وهو خلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاتيان لا بالاعراض كان
حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلال بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ظ ولصفة وجودية يستعقب الفعل لا عن
قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان
بمثل القران وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشار اليه المقصد التاسع المقدور هل هو تبع للعلم او الارادة للمعتزلة فيه
خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة قال اي كون المقدور تبعا للارادة من حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم قال ان صاحب الملكة في صناعة اذا كان لها مرتبة تصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصد بها
اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يتوجه على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف
واحد بلا قصد اليه ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مقدورة لله بارادته المتعلقة
بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فيجوز ان يكون فعله
مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال الحكمة القليلة بالتجربة
ثم اختلف المجوزون في ان الافعال القليلة هل هي مقدورة له وان كان لا علم له فيها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره
من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات
وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح
قال الآمدي قد يدعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق
بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول
قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكنه من مذهب القاضي نوع خزازة فانا قطعا بكون الرعشة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا
في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب والنوم مانع فيه ولما كان الغافل ان يقول لو كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات
فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد
شرائط الادراك في حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجب الى غير ذلك من الشرائط
المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند اصحابنا
فلانه لم يشترط في الادراكات شيء من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم يجر عادته
بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقيا بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق ان النائم ادراك حسي

بل شبهه اذ لا فرق بين ما يجد النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات
وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة
والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء
الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم هو الحس
المشترك وذلك لان الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة لما اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس
المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما
انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن
مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها
لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصورة في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من
الخارج على الحس المشترك فاذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما
تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فيعوقها ذلك عن عملها ولو انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت
لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش
الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده من صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه فيكون ذلك ادراكا حقيقيا
في الحس المشترك وارتسامها فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة
وهي ماخوذة من العقل الفعال فان جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس
الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الآن لكن استغراقها
في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما تتصل بها فترتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة بالهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء
منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال
من شيء الى آخر مناسب له بوجه ما من التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة والادي شيء
صورا اي يلبسه صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسم في النفس على الوجه الكلي الى
التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا بحدسه الى ما راه النائم عن تلك الصور الى صور ما تخيله حتى يحصل للمعبر هذا الذي يراه مرتبة
او مراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة في اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الامر
وقد لا يتصرف فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم
من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل من شيء الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر هكذا مع تفاوت وجوه المناسبة
في تلك الانتقالات حتى يتعسر على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل مما في الخيال الذي
هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة
وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية
اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما ما يوجبه مرض كغلبة خلط من الاخلاط الاربعة او بخار
فان المرض لما اثار خلطا او بخارا وتغير مزاج الروح اي روح القوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه

الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة
فالمتخيل في كل خلط اولى بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقضية الوارد من عمله من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط
من قبيل اضغاث الاحلام لا ينفع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والفرع الاول اختلفوا فيمن تمكن من حمل مائة من
فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الامدي وان
كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة ولا قادر عليها
وقيل هو قادر على حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اي هو قادر على حمل مائة غير معينة من
مجموع المائتين وليس بقادر على حمل مائة غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع
المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها مناقض
ذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا تتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد
باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان مخالفا للاصل المشروط بما ذكرنا قلنا يرد عليهم المحل
فانه في المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور ههنا هو الحركة وهي في المائتين في موضعين لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك
الشرط فان قالوا المحل واحد وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل جميع الارطال
في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين
فما تقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات
الاولى فلم لا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي يتمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة
لان المقدور من جنس واحد في محل مختلف الفرع الثاني اختصاص قدرة كل منهما على حمل جسم ثقيل اذا اجتمعا عليه اي على حمل الثقيل وحملاه معا
فقد اختلف المعتزلة فيها فمنهم من قال وهو الاكثر حملهما واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء الثقيل حال الاجتماع ما كان
يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني بكل منهما عن الاخر وبهذا التزم هذا القائل جواز اجتماعهما
وان كان مستبعدا لا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو ابو هاشم والكعبي هذا حاصل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حاصل
للبعض الاخر كذلك فلا يثبت ما يفعلان في جزء واحد من الثقيل المحمول ولا يخفى ما فيه من التحكم لانه لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين
في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء الثقيل المذكور الى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين بعض منها لفعل
احدهما الفرع الثالث وهو مبني على ان اثر القدرة قد يكون بالتولد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محل منفردة حركات متعددة الى جهات
مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا على دفعة
سنفرق في تلك الجهات واما في محل مجموعة اجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يحرك معا الى جهة
واحدة بل تجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء
الاخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء فيجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة
والا اي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل جاز ان تكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزء ثان لكان
الى تلك القدرة وذكر ما يتداول الممكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغا ما بلغ اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل وهو
باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم البارد وعلى اصل
الجاهل فانه لو قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة توجب في كل جزء منها حركة وتمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء
مع انه لم يحدث بالانضمام نقص ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره

من فضلا

من فضلاء المعتزلة لا نرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا
الذي قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات
بعدد الاجزاء لجواز ان يقال اجرى عادته بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف
التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا يخلص لهم عن ذلك واما الجبائي
فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد
الى رجليه وهو مبني على اصلهم في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز
ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول
وان تضاعف القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بعد ان توجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان
كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع
التحمل كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وسواء كون القيد مانعا من الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل
ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود وكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل
لا قبله وبه اي بكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا
على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه
المقصد الحادي عشر اي من مقاصد هذا النوع فكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع
فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا
خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر وتقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه
ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة
وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لرأي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة
ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر
بل الحادي عشر كما عرفت القدرة مغايرة للمزاج لوجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك
لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي ملحقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها
وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا
فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست
القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه
افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج المقصد الثالث عشر
بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يتمكن به ان يصدر عنه افعال شاقة
من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان
اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة اذا انفعل
عنها صد ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ الموجود
وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها
لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة

الى ذلك الجنس وذلك للازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود ويسموا الحصول فلما سموا هنا الامكان قوة سموا الامر الذى
تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر يمكن فى ذلك الخط خصوصا لما اعتقد ما ذهب
اليه بعضهم من ان حدوث المربع يكون بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا ان الخط قوى على ضلعها اى مربعه يساوى مربعها ولما اسقش
بن اللفظ على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول القوة تقال للقدرة والمراد منها بحسبها اى القصود فى هذا القصد بيان القوة التى هى
جنس القدرة وهو كما قال انه مبدا التغير فى اخر من حيث هو اخر وقولنا من حيث هو اخر لدخول ما فى هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من
حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بعضها ويتاثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام ان
الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتاثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى
ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديه التى هى اعراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما
كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الاخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا
المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور
بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس
النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون القوة
مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى وتقال القوة للامكان المقابل
للفعل لانه اى هذا الامكان سبب للقدرة عليه اى على الشىء الذى يتعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق
الارادة التى يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى تقابل الفعل لم يؤثر القدرة فى ذلك المراد
فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كانت القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل
للفعل لازما كما زعم الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك كما نقل ولان اللازم للقدرة على توجيهه
هو الامكان الذاتى لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المص وهذا اى الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتى فانه
اى الامكان الذاتى قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اى طرفى الوجود
والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس
اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم بما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا قيد بمقارنة العدم
كان مقابلا للفعل وسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء فهذا
الامكان دون الامكان الذاتى والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شىء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل
وقد تقال القوة فى العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا وتقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة ومن العبارة
توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدا لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدا لهذه القوة ففى المباحث
المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد قيل اراد بها بالقدرة على الافعال الشاقة
التمكن ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض
من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث عشر وفى النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اى عن النفس
بسببها الافعال بلا روية يمكن يكتب شيئا من غير ان يتروى فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر فى نغمة نغمة
او فى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدا لصدور الفعل عن النفس لم تسم
ايضا خلقا واذا كانت مبدا له بفكر وتامل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة

من مبدا لما هو كمال والى رذيلة هى مبدا لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدا لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها
اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التى تعقل بها ما تحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن
ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها ما تدفع به ما يضر البدن ويولمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط
فالفضيلة الخلقية هى الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هى الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى
من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطراف تلك الاوساط
ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم فالعفة هى حسنة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذى هو افراط هذه القوة
والخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذى هو افراطها هذه القوة والجبن الذى هو تفريطها والحكمة هيئة للقوة العقلية
العملية متوسطة بين الجربزة التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة
شىء واحد هو الجور وهذه الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل
القصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق
بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلنا ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى
العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا وهما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العقلية العملية دون النظرية
فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى لان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون افضل من كل واحد
من اجزائها لان الحكمة النظرية التى الكمال اشرف من معرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة افعاله فى المبدا والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها ليست
من داخلة فى العدالة كما يظهر بادنى تامل فى مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان القدرة ما الخلق يعتبر فى صدور الافعال بسهولة من غير تقدم
روية وليس يعتبر ذلك فى اصل القدرة وايضا لا يجب للخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة فى القدرة والفرق بينهما لا سيما ان
جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السوية فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفى الفعل واحد الضدين خاتمة فى انواع كيفيات
نفسانية قريبة مما مر فى النوع الثالث والرابع الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هى الارادة فمحبة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا
له ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه على الاستمرار مقتضية
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وانما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة
العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثانى من تلك الامور عند المعتزلة الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده
الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنه لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم
فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما فى حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك
لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك
يتعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف
القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتكابه وقيل هو اى الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة
الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة
قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك
فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور
العزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فانه اذا لم يترجح احد الطرفين
حصل التحير وان ترجح حصل العزم ومثله اى الذى ذكرناه من تفسير ما عدا الترك مما يصح لقائل ان يفسرها اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع

بل بالميل او ما يتعقبه من اعتقاد النفع او ظنه اما لو فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص بما لا يكون محبوبا ولا مرضيا
والنوم فقد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات النفسانية الكيفيات النفسانية ومنه
اى من هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حيوان يدرك بهما بنفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه وتمييزا تاما على العلم
بالضرورة فلا يعرفان فان تحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بالطرق
الاكتسابية كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يعرفان تعريفا لفظيا كما في شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة وسماع الشيء الطيب المناسب للقوة السامعة والجاه اى الكائن والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها
على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه فانه علم انه نجاة من العطب
والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة
دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وهذا ايضا ظاهر فان قيل قد يحصل التعريف للالم قال الامام الرازي وذلك اى كون اللذة غير الادراك
المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة ونعلم ايضا انه ثمة ادراك للملائم الذي هو
تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اى للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب اخر
مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اى في هذا الكلام
الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي فان قلت كيف يتاتى له منع التعريفين وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم
والمنافي قلت لعله اورده على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه
امتياز عن غيره لا تستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي لا لذة اى ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هو امر عدمي
هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما تصور منها اى من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة
المني لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية ولا ننكر جواز ان يكون ذلك اى دفع
الالم وزواله احد اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة لانه بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت
الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نازعناه في حصرها اى اللذة فيه اى في دفع الالم
الى الحصر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وانه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق اخر سوى دفع الالم ومنافيه على
انه قد تحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع لالم
الشوق اليه لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية
فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس
سببا وحيدا وقد يقال انه كان مدركا للكليات من الاشياء ومشتاقا اليها فانه ضمن جميع جزئياتها ومشتاقا بفقدانها وان لم يكن له شعور بها
بعينها فاذا حصلت له بعض الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم والقا حصل له جزئيات اخر زال البعض الاخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم
سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالحرارة وهذا مذهب جالينوس اى انما يوجع ويولم لانه تفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال
لان من شانه تكثيف وجمع يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تنجذب عنه والاسود الى الكثيف المظلم يلزم اشتمل جموده
الاسفل الثقيل لتفرقه وتفرق الاجزاء على ما يبلى عن الذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال
في الملموس فبعضها بتفرق وبعضها بتكثيف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الموائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفقت الاطباء
على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من قطع عضوه بسكين شديد الحدة قد لا يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اى تفرق

يجمع

الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال
اى حصل القطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا فيتهيأ تحيد العضو المقطوع بالاستحالة
الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال
عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي والنمو
الغذاء الجميع الاجزاء لا يتصور بدون المداخلة لا بتفرق فيما بين الاجزاء ليعدوا ان تصير جزءا من المتغذي بالفعل بان يتوقف اتصال اجزاء المتغذي و
يتوسط منها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المتغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات
فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد الى الم اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال
مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل
بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان التحلل مع الحرارة الساربة في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا للظواهر والبواطن مع انه
لا الم فيه فان قيل التفرق الذي يحصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لا يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان جميع الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في
جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء بأسرها ولا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الالم لما
استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا الامر المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس و
التوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل قد يحس بها بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو
المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى مقتضاها الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو
طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزم منا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه اخر للرازي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان
الكيفيات والصور اى ذي الاجسام التي تكون في العالم انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلاف استعدادها
فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه اوجد الاستعداد لقبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة
والالم ثبوتا واسعا هو المزاج لا التفرق وذلك لان سبب الالم سببا اتفاقيا السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على
ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث
يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف
اى لان سوء المزاج المختلف سبب للالم كما يولم نسبته العقرب مما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق
الاجزاء الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان انى وهو لمي اما انيته فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة
صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جواهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب وارد من بخارات صفراوية على
اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى لو انتهى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والتاسس المذكور من اعلى حرارة الغب مدرك دون الاول
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا بالغا دون المدقوق واما لميته فلان الاحساس مشروط بالتاثر والكيفية الحاسة والكيفية
المحسوسة مع الاتفاق من كيفيتها لا يحصل تاثر فلا يحس بالمحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان مختلفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس بالمنافي
بالمنافر الذي هو تلك الكيفية فلا يكون هناك الم واما سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة والاحساس
بالمنافي الذي هو الالم وكذلك اى ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على التخالف والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها تدريجا
لضعف استمرارها فتقل المنافاة بينها وبين كيفية الحاس لضعف التاثر والاحساس حتى لا يكاد يشعر بها اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس

والمحسوس وان شئت مثالا على ما ذكرنا فتفتش من داخل الحمام فانه عند دخوله يستحم اما اى بحيث يتنفر نفسه ويتأذى به وذلك لمخالفة
كيفية بدنه لكيفية الحمام حتى لو لبث فيه قليلا ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الحمام فتراه لا يدرك كيفيته بل ربما استبرد
بسبب زيادة حرارة بدنه لاجل الهواء على حرارة الهواء المقصد الثانى فى الصحة على ما ذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون ملكة
او حالة لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه تصدر عنها اى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع
لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف يعم انواعها لانه يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل
الصادر عن الموضوع سليما فالنبات لما صدر عنه افعاله من الجذب للغذاء والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة فى
تعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى آخر ما مر او يقال كيفية لبدن الانسان كما وقع فى الجميع كلام ابن سينا اما
الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من تعاليم قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر
عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة وكانه لم يذكر الى الانسان هنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد
ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازى على جعلها اى جعل الصحة من الحال او الملكة اى من الكيفيات النفسانية سؤالا وهو ان مقابلها المرض
وليس المرض مندرجا فى الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس مندرجا فيها لان اجناس انواعه المندرجة تحته باتفاق
الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى اى هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم قال
سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل لغلبة احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص بحيث لا تسلم الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية
وكونها غريبة منافرة وانفعال البدن منها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان مثل الحمى من تلك الحرارة الغريبة كان من
الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن انفعال البدن بها كان من قبيل
الانفعال فتعين المرض من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او
شكل او وضع او انسداد مجرى مخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف وانفعال
البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمى فلا يكون كيفية
نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مساهلة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة مخلة
بالافعال لا نفس هذه اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم كيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات
النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها يكون عبارة اما عن امور موجودة مقابلة للامور التى هى
مرض وهى المزاج الملايم والهيئة الملايمة واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض على التقدير ان لم تكن الصحة كيفية نفسانية الا ان
ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الموجودات ومن العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام
الرازى فى المباحث المشرقية على هذا الحد الذى ذكر للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحال الذكر وانما يكون الكيفية السابقة
التى هى الصحة اولا حالا ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة واما الحال فاختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك ولان الملكة غاية الحالة
والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متأخرة فى الوجود الثانى فيه اى فى الحد اضطراب لانه اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة
فان قوله تصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحال او الملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المصدر
الا للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم
والصحة آلة فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى والثالث ايضا واما ما يقال
من ان فاعل الفعل الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فلا ينبغى الا ان يأول بما ذكرنا الثالث التسليم هو الصحة فالتعريف دورى اى تعريف للشئ بنفسه حيث عرف الصحة

نعرف

بالصحة قلنا السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة فى الافعال محسوسة معلومة معاون الحس والصحة فى البدن
غير محسوسة فعرف غير المحسوسة بالمحسوسة لكونه اجلى فلا اشكال ولقائل ان يقول هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما تعلق به فالمرض خلاف الصحة
ومقابلها فهى حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص
على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بانه على هذا الحد يرد ما ذكره الامام من عدم اندراج المرض فى الكيفيات النفسانية
وما ان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس
الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من بين المقالة الرابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج او
الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه لانه دقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى
كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل
من قبيل التضاد وللاطباء ان يقال ان الكيفية فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك كيفية
وجودية فلا بد من اثبات منشأ يقتضيها كان ابن سينا كان مترددا فى ذلك فلا واسطة بينهما اى بين الصحة والمرض الموقف بهذين النوعين
لخلو ما فرض عن النفى والاثبات فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى
المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وهى حالة الناقه لانه يقال الناقه من بعض اعضائه آفة او مرض من كل الشيخ وليس منه كالضعف
لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك ليس اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم انه لو روعى شروط
التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين
الصحة والمرض الموقف بما مر لو ادعى الشرايط المعتبرة فى التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فان هو اى امتناع الواسطة بينهما باعتبار
شرايط التقابل فانه اذا اهمل شئ من شرايطه جاز ان تنتفيا معا ويثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو
لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرايط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان
واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدا ونحو ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد
فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة
والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها بعد ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه
مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح سنة ويمرض سنة وان لا يكون هناك استعداد لقبض سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد
المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء اى جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا لان النزاع ح يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اى الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها
فللمنفصل كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وساير الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصل كالتثليث والتربيع اى كون الشئ
كالمثلث والمربع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرها من الاشكال العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع
غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه ذى طبعد واحد او اكثر مع غيره لون قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات
هو الكيفية التى تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما بنفسه كالشكل العارض للمقدار او بجزئه
كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى لا للمقدار لانه لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يكون
لها من حيث انها كمية من خصوص وكلا القسمين عارض للكم ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى ومعنى كون الجسم ملونا ان
سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارض بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا
النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح لا للون والاضواء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى الصقيل الشاف

كالشمس فلا اختصاص بالسطح قوله وكالزاوية يدل على ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل
عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح اي الخطين ملتقيين على الاستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة ومن الضلعين
والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتخصيص ان الزاوية المسطحة
هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا
كذلك عرض السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار الذي الزاوية كما يطلق الشكل
على المتشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر
ايضا ان يكون هناك خط اخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذلك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف
الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فان كل العارض للمثلث موقوف على اضلاعه الثلثة وكل واحد من زواياه يتوقف على
ضلعين فقط وقوله من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان فصارتا قوسا واحدة واما قوله لا بالاستقامة فمستغنى عنه
اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها
لقبولها التفاوت والتساوي اي ولانها توصف بالاصغر والاكبر ويكون بالتضعيف وثلث لزاوية اخرى ولا شك ان من الصفات
اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا
واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم كونها
كما وانه مم بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية عارضه للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة
معروضه الذي هو الكم ويبطل اي يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القايمة فانها كلها تبطل بالتضعيف
مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قايمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف
الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من تلك
المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة ليشمل البطلان الزوايا كلها اي ان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين
لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قايمة او اكبر منه اذ يجوز
ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى قبل الخط الاخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذلك الحال في تلك الحادة
اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية
ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما
يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير
ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة
الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها
لتحقيق الزاوية وما قيل فيها المقصد الثالث قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية
اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبتت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على
سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها
اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف
اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبتت قطر نصف الدائرة
على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة

منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز
الى المحيط من الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة
ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه
هما قاعدتاه يتصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على محيطه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع
المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين
فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقايمة اي احد ضلعي القايمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير
وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه يتصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط
الدائرة وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقلنا عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل الامور لا لان وجودها في نفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط
عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط الثابت عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح الثابت عنه ومن هذا القبيل
ما قيل انه اذا فرض نقطتان احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط سائره قبل ان يصل الى وضع
الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قايما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع
قائم الزوايا قال المص وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا نعلم وجودها في الخارج وعليها بنوا علمهم الذي يعولون
في السفلى وقد تقام البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا مشاحة في ذلك كون احكامها نفسها لا نرى ان العدد
المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها اعتبارية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها
من يزاولها فان من عني لا كمال في معرفة احوال الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب
ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة
في الحساب والهندسة تنبيه على ما مر على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط
ولو اعتبر المركبات من المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات اي حاصلة ثنائية
وثلاثية الى غير ذلك وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كما في تركيب مثلا الاقسام
الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين منها اللهم الا ان يقال
الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة تتصف بالحسن
والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وما الحسن والقبح
الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون وحده قال المص هذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة
حقيقية منعناه وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبار ما في كل امرين يجتمعان وقد يقال اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما
بالخلقة ووصف الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها ولذلك عدها نوعا من الكيفية واحدا ولا مشاحة فيما انواعه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا ولذلك
اكتفينا بها الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال مع ضعف او لا قوة
كالمراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول مع قوة ولا ضعف كالمصحاحية اي قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات
الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم صناعة المصارعة وصلابة الاعضاء ليتاتى ثبوت غير ولا يمكن
عطفها بسهولة وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل فيتبين ان ما هي من بين الثلثة التي يتعلق بها المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية
لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر المرصد الرابع من مراصد الموقف الثالث
في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج او لا وفصلان لبيان مباحث ما يتفق على وجوده اعني الاين وما

راى المتكلمين وتارة على راى الحكماء المقدمة اثبتها الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود
ما عداه لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان تلك الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها
يتصف بها فلها اي لتلك النسبة نسبة الى محلها والاتصاف بها وتلك النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها فان يقال من النسبة ايضا
لها محل يتصف بها فلها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له وهذا تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها التابع على ما منها لما مر
الى الوجود بل من النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها الى ماهيتها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى
بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومع المتقدم متقدم فيكون
المتقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان التأخر فللمتقدم تقدم آخر وهكذا للمتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث
بل رابع ايضا الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها متكررة وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين فيجتمعين في
من اقسام الاضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر كذا في الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث لو وجد النسبة في الخارج لزم اتصاف
الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة الى المعية اذ هو موجود معه وقبل اي قبل كل حادث اضافة اخرى الى القبلية اذ هو متقدم عليه وله بعد اضافة
بالقبلية الى ما هو متأخر عنه وبين الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فظاهر لانه شبهة من حدوثها واما التي قبله فيفقد تلك حال وجوده والقديم
لا يزول اتصافه بالاعراض النسبية ضرورة والصواب كما قال المحصل ثم فان من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجج التي ذكرها الحكماء على وجودها حكم
بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل من قدم انها اضافات متناهية يقوم بعضها ببعض ولا مخلص لهم عن برهان التطبيق
واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة التحت لوجه الارض وامثالها من النسب متعلقة بالضرورة بل نعلم بالضرورة
انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد ولقائل ان يقول ان اردتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية فممنوعا بل هذا
هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم ان السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية
التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعدما لم يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعدما لم يكن
متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج اي تلك الادلة تدل على
سلب الموجبة الكلية ولكن نقول فانه من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافية كالفوقية والتقابل ونظائرهما ومنها
اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول يتنوع في
تنتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون التسلسل الا لانقطاع عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه وينوي اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد اندفع
تلك الادلة لانه قد يقع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب الاعتبارية فلا يلزم من
وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا لان وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون تلك النسب متوافقة في الماهية
لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افرادها ما هيته موجودا وبعضها معدوما وما قد يجاب عن بعض تلك الادلة يكون منقوضا بالاين
الفصل الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد المقصد الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا
بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى
عندهم بالكون وزعم قوم منهم ان هناك شيئا اي ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة الحصول
بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل لان حصول الصفة للشيء معناه ان تحيزها
تابع لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور
والجواب عنه في المرصد الاول من هذا الموقف هو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل الاختصاص الناعت سلمنا ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور

لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول فيكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول فلا دور وقوله رحمه الله اشارة الى ما
ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة الحصول ان توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه
بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول فهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة
ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول
في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام
بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم الانفكاك لا يوجب
دورا ممتنعا وتوضيحه على ما في لباب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف
امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة
والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المص وهو اي ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام نظيره ذلك
عليك لما انا قلنا وقد وجه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان معنا امرا
آخر يستلزمه لانه قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له
فيلزم الدور الممتنع فهذا امر دوره اما اولا فلانه لا تصريح لذلك المعنى في متن النسخة بل ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله
في الحيز او لا يتوقف فسقط بعض هذا القائل بل يتعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه يستقل
كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل الآخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف
تأخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه
على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء
فان ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط يعينه اي يعين ذلك الحيز المخصوص
حصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص حصوله
فيه فالفرق بين الكون الذي هو المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكنا اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر
الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي وانه ما ذا فنحن لا نسلم ان حصوله
في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما تزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص انما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى
المقصد الثاني انواع الكون اربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصول اي حصول الجوهر في الحيز اما ان
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون
وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ويرد على الحصر اي على
حصر القسم الثاني في الحركة والسكون الحصول في اول حدوثه اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون
آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في زمان حدوثه كائن لا متحرك
ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اي الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل
واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فلولا انه لم يعتبر في
السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم
ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة
مركبة منه فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين بل الحركة ضد السكون فرادى لا مجتمعة

مطلقا

اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها اي الحركة اليه نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول
فيه وهو اي الكون الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس واذا اي الكون الثاني سكون بالاتفاق فكذا هذا اي الكون الاول
لان المتماثلين لا يختلفان قال الآمدي وذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر اخص صفاتهما واقوالهم
ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المص الى الجواب بقوله
الا ان نعتبر اي يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان نعتبر في الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز كما لا ان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما
له على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان
والحاصل انا لا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ان تكون الحركة مركبة من السكنات
لكن نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا يكفي ما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزم ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا
عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة لانه لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل
ثم اورد على جوابه انه لا يتعقل دفع اي وجه ما اعتبر في الحركة ما ذكر اندفع ذلك الاشكال لكن لا تكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس
جزء الحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزء الحركة وهو ظاهر فان اول الحدوث سكون عندهم
وليس جزء الحركة اصلا النزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا
كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر
في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول
هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول فهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر
آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان
يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن التحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق
يختلف على وجوه متنوعة قرب ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد هذا وقد جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان التالي وزعمنا الاجتماع
واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء اي جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين لا على
ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اي ولان الاجتماع وضع كل جوهر بالنسبة الى الآخر فانهم
اي المتكلمين لا يثبتونه اي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية مختلفان
بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يشتبه على كثير من علماء الصناعة الكلامية فمنهم من توهم ان الاجتماع من مقولة الوضع المقصد الثالث
الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري يشهد به الحس وكذا انواعه الاربعة على راي المتكلمين موجودة له حاصلة كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون
الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة ككونه مسبوقا بكون آخر
اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون آخر على راي آخر لا ككونه مسبوقا بكون آخر كما في
السكون على راي آخر وكامكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم لانه ليس من شأنها الحركة تنبيه
لما قلنا انه ليس في الخارج الا الاكوان والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد
يعرض له صفات متميزة لا توجب اختلافا في الماهية بل لا توجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية لان الكون الواحد الشخصي يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى
جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا ولو خلق الله بعد ذلك معه
غيره عرض له اي للكون الثابت له اولا بالقياس الى حاله لما كان منفردا التشخص بل صفة المقصد الرابع في ما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى

له اي كل جسم من مكان الى آخر فانهم اتفقوا على انه كالجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا
له فالاواسط منها فيما هو قابل له بعد اول زمان حدوثه ليس بساكن له لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك والانفصال بعض الاجزاء عن بعض
والمحسوس خلافه ولانه اي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اي
عن حيز الكل الى حيز آخر له المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك لان حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها
ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله
الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلفوا في المستقر
في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك كيف لا واولى بالحركة من الجوهر المتوسط لانه مفارق بعض السطح المحيط به اعني الهواء
الجوانب التي حالت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه آنفا
فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني
مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه مفارق بعض الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند
الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق لو كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة
الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة منهما فالمستقر في مكانه متحرك الزم على هذا القول اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة
مخالفة للجهة الاخرى يجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال في دفع هذا الالزام الحركة
قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة
متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول به المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها وشدد النكير عليه اي على قول الاستاد
ولا معنى له اي للانكار والتشديد لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذاة سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك
او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون
الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموه وما والمعنى الذي يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاح المقصد
الخامس اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد يكتنفه ستة جواهر متلاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين
من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين
الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه لو لم يكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض
العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا متكتفة بالثلاثة واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر وبين الجواهر المحيطة به
ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهر بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما عرفت غير الكون الذي
يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك لحصوله اي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونها اي دون المجاورة
فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فتغايرا قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف في المماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان
على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المقابل لها بعدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك تنافي
المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا انه ضده اي لا ان المباينة بتأويل الافتراق ضد التاليف ثم قال الشيخ وحده المجاورة
القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه المجاور له فهنا اي فيما اذا احاط
بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تأليفات ومماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست مغنية عن كون سابع يخصصه بحيزه وقال
المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم
بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فهنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر

في جواز التاليف واحد فاذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل مماسة بالستة لا يسع حيزا اى انفرادا كل جوهر من الجواهر السبعة
تاليف على حدة وابطلوا اى ابطلوا هذا وصحح التاليف التى ذهبت اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة للتاليف اذ التاليف يغنى
المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول المباينة واحد من تاليف جوهر واحد من الستة معه اى مع الجوهر الذى طرأ بها وتاليف الخمسة باقية بحاله
فظهر التغاير بان ما يبطل غير ما لم يبطل ضرورة لا يقال ان يبطل التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجوهرين
نفس المجاورة بينهما وانهما متعددة بحسب تعدد المجاورة والمماسة ضرورة فالمباينة على رأيه ضد لها حقيقة وكذلك لا تنافي ضد المجاورة بالاتفاق
والمجاورة غير المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة على ضد المماسة اى التاليف حقيقة وقال القاضى ابو بكر لو اختص جوهر بحيز اى لو حصل فيه حقق
ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فالكون اى الحصول لذلك الجوهر قبل وبعد اى قبل المماسة وبعدها
واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبار اخر فان الكون الحاصل قبل انضمام الجواهر اليه سكونا والكون المتجدد حال الانضمام ان كان
مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله بحسب غير الاكوان الموجبة
لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة وهذا الذى ذكره القاضى اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض
بمحل ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا فى حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان محلا له او غير مباين له
على حكاية تلك المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفها لانه لا زيادة فيه تضييع للاوقات

فروع على اصول اصحابنا

فى الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره مقدور له ست مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا معينا
وضد اى ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس
مماسات معينة على هذا القول فان انضم اليه جوهر ثالث او اكثر هذا كله اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ فيه قول بتضادها اى بتضاد
المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما فى القسم الاول وقال فيه قول آخر بتضادها ست من المباينات معينة هى المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدى
هذا القول يعنى من الشيخ بناء على ان المماسة وكذا المباينة عنده غير الكون المختص بالجوهر بحيزه كما هو مذهبه فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون للجوهر من الكون ما يختلف
ويكون الاختلاف عائدا الى النسب كما ذكره القاضى الفرع الثانى الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين فى حيزين بينهما احياز كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر
بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد عن الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد عن الآخر بان يتحرك الآخر
معه الى جهة حركته بمقدار حركته فيبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اى يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واحد اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون
الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس فيه امر زائد على الكون من المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا لان مرادهم ان نفس الكون لا يختلف
بل انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به يختلف قال الآمدى لو انضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قرب
من المنضم اليه وبعد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا ترى انه لو قدر انضمام الجوهر البعيد
الى الجوهر القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة
وان كل جوهر فرد له ست مباينات بالنسبة الى جواهر فاذا جاور جوهرا فقد ما له من مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما اصله والحق ما ذكره الاصحاب
فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف النسب كما ذكره القاضى الفرع الثالث الجوهر الفرد لو ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه
مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة فى تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن
المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى حالة كونه مماسا له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظى لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الجهة فالحق هو
الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جواهر العالم باسرها اذ لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما لو ابتدأت (?)
بالكلية وقيل لا يجوز ذلك لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد فى المباينة من امكان المجاورة قال القاضى ويمكن ان يعنى بالوصف بالمباينة جوازها اى جواز المجاورة بين الكل
بدلا او كلية فهذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال الآمدى والحق فى هذا يبتنى على ابرار (?) الايجاب فان احدهما هو اصطلاح القوم

وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسليما تعليل للتحقيق اليها اى حقيقة الاكوان بما قالوا به من الوارثها واحوالها يعنى انه لا واقف
الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المتنبه على الاصطلاحات المختلفة ولما حقق ما قالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فلا يتوصل الى معرفة حقيقتها
وتنبيها ان لا يتفلت منك فى هذا اعوازه تعالى الى هذه الابحاث قصور افهم والا فلا تجدى للمباحث المذكورة فى المطالب المهمة التى هى العقائد الدينية
وما يتوقف هى عليها زيادة طائل وفائدة ولولا ان هاتان الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابى الاسهاب فى الكلام
بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اى احفظ وتذكر هذا العذر الذى مهدناه لك ههنا لدى ما عسى تطول عليه من قبيل من اللواحق
فى غير هذا الموضع فتكلف بالنصب على انه جواب الامر يعنى لا يتكلف اى لو ملك

المقصد السادس

من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجواهر
كالقاضى واعلم اطلاق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد
او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب
كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمان الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول القائم بكل واحد منهما على
الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اى المماسة
كونا مخصوصا قائما بالجوهر جوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اى الاكوان اضدادا والاصح انه بل يختلف
لجواز اجتماعهما فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى النسب

المقصد السابع

فى اختلاف المعتزلة فى احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعدما اتفقوا على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى
واكثر المعتزلة لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فلانه لا معنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد والحركة هى الكون
فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو كانت باقية لكانت فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون واما بطلان التالى
فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل الى فالكون اى الحصول فى الان الثانى فى الحيز الثانى سكون لا تعاقب
فيجب ان يكون اى الحصول فى الان الثانى كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذى هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه وهو فاسد وتعنيفه (?) الحركة التى هى الكون
الاول فى الحيز الثانى توجب الخروج عن ذلك الحيز اى الحيز الاول دون السكون الذى ذكرناه وهو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فهما متغايران قطعا
ويمكن الجواب بمنع بطلان التالى بما مر من ان المنافى للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافى السكون
فيه فيجوز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن
الحيز الاول وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون قلت لا يخفى (?) ان الكون الاول فى الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى
فى الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك اى لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز الثانى على تقدير البقاء وما كان الثانى منهما كالاول عين
الخروج عن الحيز الاول ثم قال ابو هاشم اى انه قال ببقاء الحركة بان الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن الثانى المسمى بالسكون
ثانيها اى ثانى الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائى ومن تابعه صورتين اى قالوا
ببقاء السكون الا فى صورتين الاولى اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله فى الجو من غير ان يكون تحته ما يعتمد عليه فلا بد
من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصلهم ان الطارى الحادث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا لا تجدد الهوى ذلك
الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور لنا فانه لا بد ان يكون متجددا فلو بقى لم يكن مقدورا والا لان تأثير القدرة
انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيصح لو امرنا بالحركة ولم نتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم لانه لا اثم على اصلهم الا على
امر مقدور والسكون المضاد للحركة لما كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولزوم هذا
الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية يلزم ابا هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم انه لا يأثم ولا يعاقب بعدم الفعل فى هذه الصورة مع تعلق القدرة على ضد السكون
لعدم ... فليس هناك فعل مقصود وجد ... سوى هذا الضد الذى هو السكون فلقب بالذمى ... ما الزم عليه على اصولهم من ان الثواب والعقاب انما يتعلق

بما يصدر عن المكلف بقدرته وشعوره مذهب بعض الزمن واما انه اثبت التنعم والعقاب بما يدرك بالوهم وليس صادرا عن المكلف اصلا بالنهاية
الجبائي الحركة والسكون مدرك كان بحاسة البصر واللمس قال من نظر الى الجوهر او لمسه متمضا للعين في هواء ذلك الجوهر ساكنا او متحركا ادرك بالحس
التفرقة بين الشيء في حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره
وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته لان الادراك
لا يتعلق عنده بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك والا لزم ان يكون خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة
ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات الكون في الاحياز المتبدلة عليها نحو فيما
الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه بيدل عليه كونه بكون آخر فاذا
لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المختصين بالحيزين ونظير ذلك فمن كان ناويا في الجو مشتبها لا احيازه عليه فلو لا
غلبة عيناه وهو نائم وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لوّن في نومه بغير لونه فانه يدركه وتميزه عن
لونه السابق بالضرورة ورابعها قال الجبائي التاليف ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة فانا نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها
عن بعض وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة ولمسها فلا بد ان يكون تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك التفرق
قد يكون بالنظر الى الالوان اي الى ودر المختلفة الموجب للتاليفات المتفاوتة او المحاذيات التي لها او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف وانه احتج
ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رأى التاليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرأى الصفحتين معا وذلك لان التاليف واحدا
قائم بكل واحد من الصفحتين فاذا رأى قائما بالصفحة العليا فقد رآه قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة وانما صح هذا الاحتجاج على رأيه لو لم يقل ان الادراك
جواهر الصفحة العليا دون التاليف جواهر بعضها مع بعض لا التاليف القائم بالصفحتين يعني انا لا نقول ان التاليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى تنتهض علينا
منع المعارضة بل نقول ان المرئي تاليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان للقائل ان يقول لو جاز عندكم قيام التاليف الواحد بجوهرين فلم لا يجوز
انقسامه بحيث يكون مدركا في البعض دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا وبهذا قال الكعبي ان التاليف يختلف باختلاف الاشكال فانا
نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي في التشابه بالتاليف الاجسام لما اختلف الاشكال انما تقع
ايضا وقال التاليف عرض متى نسبه لان التاليف يشترك في اخص صفة النفس وهو القيام بالمحل بناء على اصل المعتمد وان يستلزم ذلك الاصل بعينه
اي في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التاليفات مختلفة ويشترك في عارض لازم لها ويكون ما ذكره من اخص صفات التاليف انما ثبت اذا
لم تكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المدعى وهو المصادرة وسادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة لكن
بضم اصبعيه ومنعه ابنه لانه ممتنع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة
اي ذو دون توسط السبب وان كان ذلك ناظرا على اصول اصحابنا بما ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب للجوهر اليابس وان ولدت التاليف
منهما كاف فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا لابتداء اي شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كما في
المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كالياقوت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التاليف فيما بين
جواهرها وهو اي هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور وعدمه شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة
بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه التفكيك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف دائر مع
المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له مع ضعفه اي مع ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر فلعل ذلك اي الاختلاف
بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثالث في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مسائل ثلث عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم
عدم … كما عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل

بالقوه

بالقوة من الوجوه فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض لا يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا بعد ويلزم ايضا
ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة غير حاصلة بل يكون بالفعل في وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك
ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول
على رأيهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن
ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني لتصور فيه الحركة والانتقال
الوقوعي ايضا ولما عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن
حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حالة فهو اي ذلك الامر اي ما حصل بعد ما لم يكن كمال له اي المتحرك اذ معنى الكمال ذلك هو اشارة
الى المطلق المذكور في ضمن المبتدا اي معنى الكمال هو اي ما حصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها
كالكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي اي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام العيار
الشهادة ومنع التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هنا لانا لا
يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها وازاي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي بالمتحرك الى حصول كمال آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا في المكان
الآخر كان ثانيا له اذ حصل بالفعل في ذلك الامر المؤدي اليه وهو الحركة اي حصل كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه يجب ان يكون
ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي
ذلك الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول توضيحه
ان الجسم لما كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن
الحصول فانه لما حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال له الا ان التوجه متقدم على الحصول الا انه وجب ان يكون
الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي
منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احديهما انه حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك
مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون
شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة
فهي اي الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة
التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى
ولما وصل اليه لم يبق الحركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة
وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها
الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال اول للجسم المذكور الذي هو بالقوة في
ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني
الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من حيث الحيثية بل مطلقا لان تحصل منها الانواع
والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من حيث الحيثية فقط وذلك لان الحركة
في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها
فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال كونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال
الثاني المقصود حصوله بالحركة وبعض الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية

فلا يصح ان يقال انها بالقوة ويدل على ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه لما كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فنقول لما بالقوة معناه لما هو
بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى فهو اي المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كمالا بحسب كمه او القعود
اذ ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار
عارض اعتبر بالحيثية لانه لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة
العارض دون الذات وذلك لا يشاركه كونه احترازا عما ذكره قال المصنف انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر لانه لا منتهى
الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم لما اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة
اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما لو اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى
للحركة السابقة عليه لا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي التلخيص ان تصور الحركة اسهل مما
ذكرنا في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فلا يتصورها الا الاذكياء من الحكماء
وقد اجيب عنه بان ما اوردته يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول ابعد عن التحديد
الحركة قريب مما قاله قدماؤهم انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني
هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات
صالح لان يعرف تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع شيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف
تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على
تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري و
الى هذا اشار بقوله فيشتمل في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو يتوقف فانه مقدار الحركة فيلزم الدور وقال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء
عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها اما الآن والزمان فلا سبيل للحس الى هذه الامور
في الوجود لانه التصور في زمان يتوقف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما اخفى من الامور
في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي لا يكون
حركة بل كونا وفسادا المقصد الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهي كيفية وصفة
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن
في آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده
حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاخير اخص
بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة
الى تعريف كما اشرنا اليه وهي اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى
بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان يمنع اي انه توجد فيه مستمرة الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت التي باعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيلانها وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما عرفت فان قيل
الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول الآني
غير منقسم لاستدلال المسافة الذي يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة
بمعنى التوسط امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان
وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة

فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض له ذلك التوسط او حصوله في ذلك التوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته المتشخصة عارض لها
فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم انه تتعاقب عليه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارضين بينهما
متعاقبين منها لاستحالة التتالي في النقطة في المسافة فاذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط منافية
للاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو استقر بعد
المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ فتكون الحركة ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز المنتقل اليه ايضا
بخلاف من جعل الحركة الكون في الحيز الثاني فانها لما جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت متضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل
اليه واعلم ان هذا مبني ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط وجودية في الخارج اي في اتصال الاحياز في انفسها وعدم تحقق فصلها بامور لا تنقسم اصلا بناء على نفي
الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم عليه وسنستوفي القول فيه وذلك لان الجسم لما كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك
واحد بل هناك حركات متعددة بتعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد ولما كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرض
ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصلت الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الحيز الاول وليس حركة قطعا
والكون في الجوهر الثاني هو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قلنا بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم لما انتقل من مكان الى آخر فلا بد
ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير
منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة
وذلك محال والمتحرك فيما له فيما بين مبدأها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية يختلف نسبتها الى ذلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا فرضها
متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر والمعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع
ولا وجود لها الا في التوهم لا وجود لها في الاعيان لانه عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة قد بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته
اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها
ولما وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت لما وصل الى المنتهى والحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع
الزمان لا في جزء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان ما حصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون
مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون اشياء متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان
يتصل الموجود بالمعدوم كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم
نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني
ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم قبل زوالها عن الخيال
ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة الدائرة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس
وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرتسمة مثلها لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرنا ان تحقيق
الحركة بمعنى القطع تصورها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا تمنع ان يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور
انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله الزيادة
والنقصان والتقدير والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لهذه في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى
القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يثبت عليها
مدلولها وهو الامر الذي يقدمها وقد تكلف في مباحث الزمان لتحقيق ان الوجود هي الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة

في الخيال الحركة الزمانية المنقسمة في ذلك الامتداد فارجع اليه المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب
جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتوجه من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هو الموضوع
الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان السوداد
مثلا هو ان ذات السواد تشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد
فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل في الاشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى
وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال
من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته
على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل
في الحركة بعض المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد اي المقولات التي يقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو ان وقوع الحركة فيه
على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا
الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وتثبيته اي يدل على ثبوته ان الآلة المجد صنوجه ولفافة اذا عادت الى حجمه الاول فيتبين
اي ظاهر مكشوف انه لم ينفصل عنه جزء حين صنوجه ثم عاد وكذلك الجزء او ما بان من الرجين عادت الى حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق
التخلل والتكاثف فيه وايضا القارورة الضيقة الرأس تكبت على الماء فلا يدخل الماء فيها وان مصت مصا قويا وشد رأسها بالاصبع بحيث لا ينفصل رأسه
هواء خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملئون الرشاش الطويل الاعناق الضيقة الافواه جدا بالورد ونحوه ماء ذلك الدخول لاحدث
فيها ان يخرج للمص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه عادة بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا اكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره
الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت معا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرنا من اثبات
التخلخل يعطي ويثبت انيته وتحققه فلا يفيد العلم بعلته واما لميته اي علته امكانه وصحته كما ستعرف فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار او ما
لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون الهيولى في بعض الاشياء كالغمام قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك
المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب اي من خارج عن ذاتها لذلك لو ورد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت
التخلخل في الغمام وذلك الذي ذكرنا هو مما يصح منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي يكون كل الاجسام
بحيث يتوارد عليها المقادير المختلفة على سبيل الجواز ان يحقق البعض من الاجسام بمقدار معين لا تحوله الى غيره الاسباب منفصلة تقتضي اختصاصه
بذلك المقدار او يحقق البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار كما هو رأيهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة
لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول
بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال
الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح
مانع يمنع من تحقق الاثر كالصورة النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضي لزوم هيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية الآم
العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقدار مساويا للمقدار الكل اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال
في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة من الماء حال الانفصال عنه قابلة لمقدار كل الماء الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل لانه
انتقاص حجم الجسم من غير انفصال جزء عنه وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم ان هذا اي التخلخل والتكاثف المذكورين في هذه الحركة غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض

الا انتفاش في

ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان تطلق عليهما الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج بالاشتراك
اللفظي فان هذين اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسببهما تنسب الى التباعد والتقارب لما بينها عند نسبة بعضها الى
بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهما اي المذكوران اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل
واحد منها ثلاثة معان اثنان منها في مقولتي الوضع والكيف وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار لانه لا يزداد به الطول واما الورم فليس على
نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي
قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة لما احدثت المنافذ في
الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها نفذت الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما
الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغاذية على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة فلا
يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من
الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه ثم ربما كان كل واحد منها في اينه
او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كان عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
في منافذها وتشبهها بها وانتقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلي على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه لما عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن
والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يسود العنب ويسخن الماء فقد ينتقل الجسم من كيفية
الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد فيهما من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجيا من الناس
من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فلم يجعل الابيض اسود ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر
يشبه ان الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة
بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما
الا ان ما برز منها اي من تلك الاجزاء احس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد
فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا
فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون البروز ويحاول مقاومته الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهو العقول
بطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل وفي الجمد ايضا وانه ضروري البطلان ومع ذلك تنبه على بطلانه بقول ان صح كمون الاجزاء
اي في الماء البارد فنحن لو وضعنا فيه كفا يجب ان نحس بحرارته اي يحر باطنه او يقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل وتجد منه
ابرد من ظاهره وايضا فان نشر الفاصاد في جبال من كبريت صغير كلما نارا اشتعلت ونعلم بالضرورة ان هذا الذي نشاهده من النار
كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان فيه ذلك بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون لا البروز
من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان اي مثلا الفاصار بارد وافتقد فيه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية
فيه من خارج ومنهم من قال بغلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء الباقية وهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وبعض الاقوال
ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكما نعلم فيسخن الماء وتحس به
من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالث من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكانه الى مكان آخر ليكون حركة ايضا ولكن

ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية ولما تغيرت تلك النسبة تغيرت النسبة التي هي حاصلة بسببها
وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم ان الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي في عيون المسائل
وحركات الافلاك دورية وضعية فيه وحركة كل جزء منه اي من الفلك مكانية نظر وتامل فمنهم من قال الاجزاء بالفعل بل بالفرض فكيف تحرك في الخارج ما لا وجود
له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك تحرك مفروض او موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة عنه
الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدأ هذا التبادل والتغير هو تلك الاجزاء الا بالامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق
من هذين القولين فان قلت لما كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت لا يلزم
من تحرك الاجزاء عن امكنتها ثانيها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة كانت على القول بان المكان هو البعد يطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق
على حركة من يطوف حول شيء مع ان حركته مكانية متبدل امكنته بلا شبهة الرابع من تلك المقولات الاين وهو اي الحركة في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية
دون الكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو
ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته ذات
ان لا يستقر ولا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية فلو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك
الايون لزم انقطاع الحركة الاينية ولما كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا يتخلص
عنها الا بان يقال المتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبة الى حدود المسافة
وسعد بحسب تعددها وكان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اذ كان تعطيهما
مفروضين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير
قارة فيمكن في كل آن يفرض يكون له فرد كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان
يفرض فيهما فيما بينهما كيفية اخرى كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة
اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون في الفساد دون الحركة الجوهرية ومنعه
اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الكيفية المحسوسة
الى ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر حصلت من النار بالتكاثف على غلظ القوام على مراتب متفاوتة
فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء والارض الباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد
من العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين
بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال
التي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطاله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه برهن فيما بعد كما سنطلع
عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصور بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس
ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه
محالا الوجه الثاني ان اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك انما يكون لصورة اي صورة ذلك
ذلك الاختصاص بالصورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور لو كانت تلك الصورة حادثة لان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث
هي لانها نوعية مشتركة بين الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في جميعها بحسب الحيز ان كان لا يقتضي تعين الحيز لكن في المعين والا اي وان لم يكن تلك الصورة حادثة ... فيها من ... لزم ان يكون في هذا الوقت المعين

قال الشيخ ... مسئلة ان الهيولى لا تعرى عن الصورة ... الى ذلك الخبر
كرماني عفي عنه

يكون حاصلا في حيز مخصوص بصورته عن الى على ما سمتر بعد ذلك في انقضاء صورته وانما كان السكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه مستصحبا لصورة اخرى
حالها على قياس من الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان كان خارجيا صدقا لعدم وجود الموضوع عندنا فلا
يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لان الوجود
الخارجي اخص من الموجبة الكلية الحقيقية وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم فلا يفيد الوجود فلا يبطل البيان المذكور ان نفي الخارج
موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي يدعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث
لجواز ان يكون تخصيص الاجزاء باحيازها امر اتفاقيا وتساوي نسبتها الى الكل ثم لا يجوز ان يكون الفارق مستندا على وجه يقتضي ذلك
الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة من الدلالة على
العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا
الصورة لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي يقع فيها الحركة
بل الصورة لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى بتدريج سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية
لان في الوسط اي في وسط الاشتداد والتنقص بل في وسط الانتقال التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن فيها تغير في الصورة اذ لم يكن فيها اشتداد
ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اظهر وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها او انتقاصها
ولا حركة فيه الا بان يحصل عقيبه صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة
والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة
ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه
عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن
الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا باطل بالبديهة وفيه بحث لانه لا يلزم منها الا حدوث خلاء الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم
يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكر لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة
الواقعة بين تلك الآنات فان تحقق شيء منها حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فتبين ان لا يكون حركة لا بسبب انتفاء الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بما تقدم
من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت وهذا حال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه
المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا يقوم بمحله وبذلك يتصور حركته في الصور المقومة لمحالها وايضا فمبدأ الحركة اي ما يقوم به الحركة وهو المتحرك موجود
لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ
حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة المفروضة وقد يقال يحصل المادة في تحصلها بكون متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم ...
ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة مع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من
حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل وجوده الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من
ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال اما المضاف فقطعوا بغير سكنه
بنفسه في المقولة بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لموصوفها في الحركة
بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في موصوفها لكانت مستقلة المفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها
تبعا لها كالحار فرض ان ما اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف صار كونه اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني
الاشدية تدريجا الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في موصوفها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك الحال في الكم

جسم ما يمكن ان يعلم تحرك في الان حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا او كان على اثر ذا وضع
ثم تحرك منه الى وضع هي اخس اوضاعه فقد استقل الجسم في هذه الصور الثلاث اضافة الى اخرى تدريجا وتعاطه كونه موضوعها وكالا ينتقص بقاء بل مع الاكيفات
ما يعتبر انها مع موضوعها تابعة لها في انتقالها فليس بصور انها استقل الجسم وغيره من هذه الاضافة مع بقائها تابعة تابعة على حالها لما عرف من انها لو نوقشت في انفسها
بلا توسيط موضوعها لا يستقل بالمفهومية هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية مسبوق بالان في الوضع في نهاية
الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بالتبعية لشيء وقد تقول لم لا يجوز ان يتبدل الموضوع من مضاف الى اخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك
واما متى فقال ان سينا في النجاة ان وجود الجسم في متى اي في زمان انما يكون بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه لا يعقل تحصيل متى فكيف يقع فيه الحركة فلو وقعت فيه
لم تكن بالعرض او عرضه يجوز ان يكون هو للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع اخر منها في الانتقال من حركة في متى فلو كان في متى حركة لكان كمتى عليه
حركة متى اخرى معه فلا يلزم ان يكون للزمان زمان او عرض بانه يجوز ان يكون عرض متى في الزمان لذاته لا الزمان اخر كما في القبلية والبعدية وقال الشفاء
يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعة فالانتقال من سنة الى سنة او من شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض
والفصل المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان مشتركان في ان فقبل ذلك الان لم يتم للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده تم
متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ورد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة
حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض الاجزاء الى بعض دفعة ايضا ولكن لما كان ما بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا
فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان اخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعة ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون
حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء اخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير
فيعرض بسببه التبدل في الاين وبقوله هو ان متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لان نسبة تابعة لموضوعها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل
وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فان التبدل فيه تابع لتبدل موضوعها في التبدل او الاستقرار واما مقولتا ان يفعل ان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل ذلك
وقيل لانها لا توجد في عقالة
هذا المثبت بان المنتقل من التسخين الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخين توجه الى السخونة وهو
المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين والفاعل يكون التسخين باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخين فبينهما سكون كما هي
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخين الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد والقائل ان يقول التسخين له مراتب
مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه
الى الضدين ولا الانقطاع الحركة في اثنائها بل عند انتهائها والحق انهما اي الحركة في فعل الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان في ان بيانه فلا استقلال
في الثبات والتوقف فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ولا فيه كانت الطبيعة او في الالة او اما في القابل وذلك لان القوة قد تتغير يسيرا يسيرا او الطبيعة فقد يكون كذلك
والالة قد تكل هكذا في جميع هذه الصور تتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما
القابل فربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التأثر يستلزم التبدل
في التأثر فيقع الحركة في المقولتين بالتبعية المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية وامتنع السكون
على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة تخصيصه ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن
دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية علة ان تتحرك الاجسام كلها الى جهة واحدة في حركاتها الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق
وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي علتها الجسمية اما مطلوب
فيستحيل الحركة عنه اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا لمطلوب فيتحرك الجسم الى
جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها فلا ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة
فلزم ثبات معلولها الذي هو الحركة التي ليست بثابتة لما عرفت من انها تتجدد منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة
بالطبع

بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة يترك طبعها
طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان من الذابل فيه ما دامت
باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترد الى الحالة الملائمة تختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة
اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا وتحقيقه انه يقال الملائم غاية للحركة ولا تتصور الغاية الا في
الحركة الارادية لانه لا بد من الشعور بالغاية حتى تطلب فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم ولقائل لكن الطبيعة مطلوب يبغي ان يكون هي
مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة وفي هذا اشكال لان ليس الحركة الطبيعية ايضا جهة اولى من باقي الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور
والارادة وتلخيصه ان الفعل لما ترتب عليه امر ما ذا شأنه ان يسمى غاية لذلك الفعل كان مدخلا في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية
بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي الحد الذي الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور لانا لا نجد ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض
خارجا عنه بحالة الملائم اقتضى طبعه الحركة اليه ويكون منع الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيف والكم ملائم
بعضها لبعض الاجسام يعلم من ذلك الذي ذكرناه ان الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لانها واحدة فلا تعني ان النفس بانه منزه
فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي تحدث غير بانه والنفس غير مختلف في نوع واحد من الاجسام فذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع
بل في فرد منه ولا ايضا هي التصور الكلي الذي يحصل للنفس لان نسبة الى كل الحركات سواء وكذا الارادة التابعة من التصور الكلي لا تكون الا كلية مساوية
النسبة الى جزئيات الحركة فلا تصدر شيء من تلك الحركات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين بل انما هي اي علة الحركة الارادية تصور جزئي يترتب عليها
ارادات جزئية فانا نتخيل بعد ارادة في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي ولو ان الحركة الاختيارية يمكن ان يتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان
المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان تفرض فيها حدود جزئية تجري بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان تحصل له بحسب
ويبعث عنها ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فتتصل الارادات
في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك
المقصد الخامس الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد له من علة فاعلة الثاني ما له الحركة اي المتحرك
محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقومها الثالث ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه
الحركة اي المنتهى وذلك لان اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا
بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة
واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حال الى اخرى تدريجا المقصد السادس قد علمت انا ان الحركة متعلقة
بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اي بوحدة بعض الامور الستة لا بغيرها ضرورة وحدتها اي وحدة الحركة كما مر في مباحث الوحدة اما شخصية
او نوعية او جنسية فنقول اما في بيان وحدتها بالشخص فلا بد في تحقق وحدتها الشخصية وبيان وحدة ما له الحركة فان الموضوع الواحد بالشخص محلا واحدا
اتصاف وذلك لانه لا يقوم العرض الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة لان الشيء الواحد قد يتحرك في مقولتين
كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعدد الحركة هاهنا مع اتحاد من حيث اختلف
ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا للاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل نفرض ان للشيء الواحد انواعا من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروي
مثلا فيتعدد الحركة للاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول لما تعددت المسافة ومانعة
كلتيهما بحسب الشخص تعددت الحركة لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا وتنتج ذلك ان وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه
انه لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتها تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في
الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى

من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة
معنى كما يتسود الجسم تارة من البياض الى النيلية الى السواد وتارة منه اى من
الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد يمكن ان تعرض على بعض الوجوه فتكون المبدا والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا
وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدا معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتها لا تغني عن اعتبار وحدة
ما فيه ولك ان تقول لو لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتها ولا اختلافها مستلزما لاختلافها فان جسما واحدا يتحرك
في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا فالموضوع واحد وكذا الزمان كان حركتها مختلفة لوحدة ايضا ولابد من وحدة الحركة من وحدة الزمان
لان الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوزنا اعادته كذلك جاز ان يكون الحركة في زمان غير
الحركة في زمان آخر فظهر انه لابد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدتها لازمة لوحدتها
لامر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد ولو اتحدت هذه الثلاثة اعني المبدا والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة
شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشار اليه الا ان اعتبار الثلاثة اظهر من اعتبار الاربعة والمال فيها واحد
وبهذا لابد في تشخص الحركة من وحدة امور ثلثة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كالاخرى واما وحدة المحرك فلا عبرة
بها لكون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك كما نرى حركة قبل انقطاع حركة الحركة الصادرة عنها واحدة شخصية متصلة باتصال المسافة ولا تمر بتلك الحركة
توجب الاشتباه فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة
الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل الحركتان ان لم يكن لهما الحركتين
محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر الحركة الاول لزم تحصيل الحاصل لاجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركة
قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية للاتصال بينهما اى بين الاثرين الا ان وحدتها النوعية ولا يخفى انما يعرض في الوحدة النوعية
بعض ما يعرض في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مخصصة له وهى ما يعرض من الوحدات في الوحدة النوعية هى وحدة ما فيه ووحدة
ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع ولو تنوعت كانت الحركة متنوعة لو اختلف ما فيه
الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه كما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم الحركة
تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى العتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة فيهما مختلف
بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدا والمنتهى بالنوع وكما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة
فان المستدير والمستقيم يختلفان بالماهية لا بالعوارض وكذلك الحركتان الواقعتان عليهما ولذا كانتا بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه
وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه فقط لا اختلافهما فيما كان اولى كالتسود والتبيض فانهما يختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما و
كذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة من الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد من الحركة الكيفية
فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين يختلفان بالماهية لاختلاف المبدا والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدا والمنتهى في المثال
الثاني ظاهر فان السخونة تخالف بالماهية للبرودة واما في المثال الاول فلان الاختلاف بين المبدا انما هو باعتبار ان غرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية
لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلف بالماهية لكنهما اختلف بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وبهذا القدر كاف
في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر
ولا مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددها اى الحركة بحسب الشخص ولذا لا يوجب اختلاف المتحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع بل يجب
ما لا يوجب ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كما في حركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا تختلف
بالنوع من حيث مما كذلك اى من حيث انتهاء استنادهما الى محركين يختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل انما ان كان يختلفان في الماهية ولا عبرة ايضا
بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدده اى بحسب الشخص في الاوقات التي لا يتجاوز احد وكذا حركتهما الا يختلف ما منه و

لان

لان اضافة الحركة بل الوحدة مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف الموضوعات موجبا لاختلافها ولا بوحدة الزمان لانه
نوع واحد لا يختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته في الوحدة النوعية وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته في الوحدة الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه
بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في الموضوعات كما ان تنوع الموضوعات لا يوجب تنوع عوارضها
ثم الثالثة الوحدة الجنسية وما يعرض فيها من الوحدات بعض ما يعرض في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له وانما هو وحدة ما
فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها تحت جنس من الجنس العالي وكذا الحركات الفلكية الكيفية والكمية وترتب
اجناس الحركة بحسب ترتب الاجناس التي تقع بتلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس وفوقها الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات
وهي جنس فوق الحركة في الالوان وكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية المقصود في التنابع الحركات منها ما هي متضادة
وقد علمت في مبحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالتغلغل والاستحالة والنمو غير متضادة
لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماع جنسين من الاجناس فلا لما نهما المجرد اما عهمان الامتناع في ذلك
الحكم مستند الى ما يناسبها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات التي في الاجناس وانما التضاد بين التي هي تحت جنس الاخير منها
اى بين الحركات التي في الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان وتشاركان في الموضوع وبينهما غاية الخلاف كما هو الكائن
بما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فنوع غاية الخلاف فلا يجتمع للتضاد والا ذلك في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد
من النمو والذبول حدا محدودا في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف وكذا بين الحركتين اليها وكذا الحال في التخلخل والتكاثف فان لكل واحد
منهما حدا لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط حدا محدودا وبينهما غاية الخلاف والى فعلنا
اشار اجمالا بقوله لما اى الحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد
والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فتكون بين التوجهين اليهما غاية الخلاف واما
الحركة في الوضع فلا تضاد فيها كما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصود الى من تضاد الحركات ليس
لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه اذا كانت الحركتان في وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من
البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد الحركة لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان
الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك
وهذا المثال انما يصح لقائل بعدم التضاد وغاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان
هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان يجب ان يكون بينهما غاية التباعد
ولم يوجد ذلك بين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء الى المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادتين
والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ورد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة
الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين
القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا التضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك
واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اى في الزمان لانه لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متشابهة في الماهية ولا يمكن توارد اى توارد الزمان
على موضوع واحد ولابد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كما قيل لا تضاد في الزمان
لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد الموضوعات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات فلا لحصول
الماليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لان الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول
في المبدا الحصول قبلها ويعدم عنده والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد

الحركات المتوجه من الاطراف والنهايات بحسب ما منه وما اليه فمتعاكس حيث ما كذلك اى من حيث انهما متضادان اذ يمتنع ان يكون مبدا احدى
الحركتين ضد المبدا الاخرى ومنتهاها ضد المنتهى وليس يكون تضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة
من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك بغاية الخلاف
وانما اعتبر قيد الحيثية لانه لابد من اعتباره فانهما اى ما منه وما اليه فى الحركتين قد يختلفان بالذات ولا يتضادان مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فى الحركة
من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذا منتهاهما او دون ذلك اى دون التضاد كالسواد والحمرة
فانهما تخالفان ما فيه بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تتضاد الحركتين احدهما الى الآخر وعكسها او بالعرض اى يختلفان لا بالذات بل بعارض
عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزءان اى نقطتان من جسم بسيط فى الاول منهما غاية القرب من الفلك وللآخر غاية
البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صار استضاد ... وبهذه الحقيقة صار متضادا بالعرض بسبب التضاد الصاعد والهابط
بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين مختلفتين
وقد يتوهم ان لا تضاد فى الحركة المستقيمة الا بين الصاعد والهابط وعليك بان تتامل فقد لا يختلفان اصلا اى لا يختلف مبدا الحركة ومنتهاها
لا بحسب الماهية ولا بحسب العارض اللازم بل يتفق ان صار احدهما مبدا الحركة والآخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم يكن
متضادتين للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدا والمنتهى تضاد وكما
... عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما فى الصاعد والهابط قلت لا شك ان ...
هذين العارضين لذاتيهما ... وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اى اتصاف احدهما بكونه مبدا والآخر بكونه منتهى
قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة فان لها مبدا متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما فى الحركة
المستديرة فان اى جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدا للدورة ومنتهى لها باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة
الى ذلك الجزء فلا مبدا ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض فلا تمايز فى نقط الدائرة حتى يثبت للدائرة ابتداء ولا انتهاء بالفعل ما لم يعرض من موازاة
او فرض او غير ذلك من التفرق والوثوب وليس شيء منها موجبا للتمايز اى رجحان ليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة
بالفعل يكون مبدا من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اولا وجود النقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو محال عندهم
بل يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة ... ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا
كما ان مبدا الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأ الحركة منه كان مبدا لها
فاذا فرض سكونه ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او لم يكن فقد ثبت للمستديرة مبدا
ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم لو فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركة الفلكية لم يكن هناك مبدا ولا منتهى بالفعل كما نبه عليه
فيما سبق ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدا ومنتهى بالفعل نعم لو
فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تتم دورة كان المبدا والمنتهى هاهنا واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه الحركة ليست الا ...
مستديرة اللغة بحسب المبدا والمنتهى اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتاهما فلا نسب احدهما الى الآخر فيتقابلان تقابل التضاد لا
السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما ستذكره ولو نسبا اى ما له المبدا والمنتهى من الحركة كانا متضايفين
اى قيس كل منهما اليه اى الى ما له المبدا والمنتهى تقابل التضايف فان المبدا مبدا لذى المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا وكذا حال المنتهى
وليس بين المبدا والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدا لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية ونهاية بلا بداية فلا تتكافآن
فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف بينهما قيل قد يكون جسم واحد مبدا الحركة ومنتهى لها فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد قلت

مما يعنى مفهومى المبدا والمنتهى غير عارضين للجسم ... انهما يجتمعان فيه بل عارضان للاطراف الحاصلة فى الاجسام ولا
يكون طرف واحد مبدا ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفى زمانين لانه لا يتصور لحركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدؤها ومنتهاها طرفا
واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد وان كانت بالذات
لا انهما اثنان بالاعتبار وذلك كاف لما ثبت كونها بداية للحركة ونهاية لها ... الفصل بالنسبة لان الحمل فى مفهومى المبدا والمنتهى
وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكرنا فرع على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدا والمنتهى قال والحركة المستقيمة
لا تضاد الحركة المستديرة والا لكان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل لان كل مستقيمة فانها واقعة على
خط هو وتر لقسى غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية بل
بالنوع المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة وذلك باطل لان ضد الواحد واحد كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا للحركة
الخط هناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاول فيكون امنع بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسى ضد المستقيم فلا يكون المستقيم
ضد الشيء منها لانه لا يتم الطبيعة المستديرة واحدة فى المستديرات فيكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها فى المستقيمة ومضادة
لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع تعاقبها مع المستقيمة فى الموضوع فلا يكون ضدا لها ولا تضاد المستديرة
نحو ذلك الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان بين المستديرات
تضاد لكان للمستديرة الواحدة اضداد غير متناهية حتى لو بالنوع وذلك لان طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لمستديرات
الى القسى غير متناهية فانه يكون اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلو كانت المستديرة ضد المستديرة لكان للمستديرة الواحدة اضداد لها
بلا نهاية هى المستديرات المتوهمة من مبدا تلك المستديرة الى منتهاها وهو باطل واما الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه فكل من هاتين
الحركتين يفعل مثل ما تفعل الاخرى ولكن فى النصفين من الفلك على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدى على التوالى يقطع مسافة
الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدى لا على التوالى يقطع مسافة الجوزاء والثور والحمل والحوت
والدلو فيقطع كل منهما فى الانحدار مثل ما يفعل الاخرى فى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال
الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين
فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منهما سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال
المحشى لا يخفى ان ما ذكر ان الحركة فى النصفين ... اى المسافة ويختلف يعنى ان ما ذكره انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه لو
اعتبر حالهما فى نصفين متساويين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدا والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه لو اعتبر حالهما
فى كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان الحركة المنحدرة من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة للحركة الصاعدة من الجدى
الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدأين والمنتهيين وان كانا مفروضين اى فى المسافة على قياس الصاعد والهابط المستقيمين
وكذا الحال فى الصاعد من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدر من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم لو اعتبر تمام الدورة فبدل الحركة
للمسافة وكانت نقطة واحدة مبدا ومنتهى لها وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى المحشى ان امثال هذه المباحث لفظية
لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت
المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد
بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات المتعاقبة ... الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة
الكم بل هى كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العارضة لها ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الآتية منطبقة على المسافة

كلها

كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة اي نصف الحركة الى كلها انما هي بحسب الزمان لانه عارض
لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة على نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب
المسافة فقد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه لو فرض اتحاد مسافتهما والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه
ولو فرض اتحاد زمانهما والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك
وهو قابل للقسمة ولا شبهة انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما
فرضيا بحسبها فاذا عرض للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة في جميع الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم
بالجسم فانه يتبعه في نوعي الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل
للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك لو جعل المكان عبارة عن البعد واما لو جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة
او متماسة وعلى التقدير الاول لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء المكان الكلي فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا
يكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر
اولا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر مقارن فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وتسمى حركته عرضية كراكب السفينة
قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر
الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فيكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر فلا توجد
في الراكب بل انما يوصف بها تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض
اي آخر في الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا في آخر كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك
بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وينقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور
اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ
الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما او خرج عنها
حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية التي على وتيرة واحدة بلا شعور لانه خرج عنها ما ثاني الحركتين ايضا ومنهم
من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما
ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة اي لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بالارادة وهي الحركة الفلكية او لا بالارادة وهي الطبيعية — الحركة
والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثاني الحركة النباتية والاول اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور
وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة قد تختلف بالسرعة والبطء فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لما قطعه الآخر في زمان
اقل من زمانها وبطيئها اي الحركة السريعة لان تقطع الاكثر من المسافة التي مقدارها ما اكثر في الزمان المساوي يعني لو فرض تساوي الحركتين في المسافة
كان زمان السريعة اقل ولو فرض تساوي الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك
عرفت بكل واحد منهما وانما قطعها المسافة الاطول في زمان اقصر في صفة قاصرة واما البطيئة فهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة
في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطء
الحاصل بتخلل السكنات بين الحركات والا لما احس بحركة الفرس ان فرضت سريعة جدا او بطلان اللازم ظاهر بيان الملازمة ان
البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا الفرس فرسخا
مثلا وكان قدر ازيد من عدوه اول اليوم الى منتصف كان حركته هذه ابطأ من حركة الفلك بنسبة قليلة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع
الدورة وهو زائد على ما في حركة الفرس لمحيط اليوم ويكون زمان سكناته اي سكنات الفرس على حركاته اكثر بان حركة الفلك الاعظم ... عدد سكناته

حركة المحصة

لا محالة وانه اي زمان حركة الخذروف المحوط على حركة الفلك الف الف مرة فيكون زمان سكناته على حركاته اضعاف الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات
القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل ما في الكرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا تحس حركته اصلا وهو باطل لانا نحس حركاته ولا — قطعا م
نحس بتخلل سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتفاوتين في السرعة والبطء وهي ستة كما ستنبهك النوبة الى ما
ذكرنا تدل على ابطال هذا ايضا بكون البطء بتخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا فلا بحث وهو كون البطء للتخلل بحيث مبني على نفي الجزء وفرع عنه — فرع عن م
يوجد موضحه وبطلانه ما منها اي من تلك الادلة الستة انا لو فرضنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الغربي — بحث م
طويلا ولا يزال ينتقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع جزءا الا ارتفع الشمس مقدارا
ان وقف الظل لم ينتقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز ان يتم الشمس الدورة والظل على حاله وهو باطل وان يحرك الظل جزءا الكل لحركة كبيرة
جزء لم يمكن ان يكون مثلا لها اذ ان متساويين في المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس
نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ايضا ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطء
بلا تخلل سكنات ويمكن المناقشة فيه فقولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل لم يجز في الكل ولما كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل على حاله فان ذلك
اي تمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستندة الى الله بلا وجوب ولا ايجاب والعادي من الفاحش بعد
الى بعدم ما ثبت اي الى عدم بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل مستندة الى الفاعل المختار فيجوز
ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان العادة جرت بخلاف ذلك فما حكمتم ليس بمحال بل هو معدوم بمقتضى — باستحالته م
العادة ومنها اي مما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم على الحركة المستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا التخلل الحركة يعني انهم
استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان على حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء
قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية
بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك
الحجر حينا ويسكنه في آخر مع تساوي قبول الحركة والسكون تنبيه الاختلاف في السرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة
الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطء قابلان
للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول
لا تقبل الاشتداد والتنقص المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطء ممانعة اما في الحركات الطبيعية فبما في المخروق الذي في المسافة فكلما كان — كان م
قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء بطء الحركة كالماء في الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله في الهواء
واما في الحركات القسرية والارادية فبما في الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان
ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمتحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة
كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد واما في الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة
في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادة وربما عاوق احدهما الاكثر والاخر اقل فتعادلا اعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من
معاوقة طبيعة الجسم الاصغر فاذا كان معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة — الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر صح
المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في
طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو ومن تابعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعد وهابط
سكونا فالحجر لو صعد ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما وحصول ما ذكر ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة — وذلك م
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان يقطع وهو طاو يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين

المستقيمي يكون او لا ما منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال
الحكماء الوصول الى المنتهى آني لانه لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول الكلي
وهذا خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة والمتحرك لا يكون
منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني لانه لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول بشيء منه ثم ان الوصول
علة الميل فوجب ان يكون بين العلة [illegible] آن الوصول لان علة الوصل يجب وجودها حال وجود المعلول هذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب اي
هو ايضا موجود في كل الان مع حدوث [illegible] آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا اي كالوصول فكذا الميل الموجب له آني اي حادث
في آن وان الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها واذ بطل لزم تركب الحركة
من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والجواب ان الوصول آن
هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع فيه آن هو طرف حركة منصرفة عنه ثم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بينهما
فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين الشيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال والآن يمتنع جزء زمان
ذلك الجزء وانتم لا تقولون به يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار انه
منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان الحركة المتحركة الى المنتهى انما يصل اليه في آن ولا بد
عنه بعد كونه واصلا اليه فلا بد ان يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا لكان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما
بالذات واستحال تتاليهما فلا بد من تخلل زمان بينهما لاستحالة القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون لما ذكرنا كما الى ذلك الحركة ولا [illegible]
ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع نفسها لا آن ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق ومباين له
هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فالطرف
الحركة يجوز ان يكون مشتركا في حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع ومباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين
زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة هو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون متوسطا بين آن ابتداء
الرجوع بعض حركة الرجوع ثم ان الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب للحركة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد
يستحيل ان يجتمع في جسم الاتصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير لآن الآخر فبينهما سكون كما مر لكن قد الحجة
التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالي الآنين او منع بقاء
الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يتعاقبه مع المعلول [illegible] ومنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد
المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم له اي دائما اقوى من اللازم فيصعد لا اعتماد المجتلب للحجر ويضعف شيئا فشيئا لمصاكة الهواء المخروق فيتدرج الضعف
الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر فلا شك ان غلبته على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما لانه لا يتقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة بل
يتخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح لانه لو تحرك لكان تحركه اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما
وتساويهما فيكون تحكما والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الا الادلة الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا
في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرضنا صعود الخردلة وهبوط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماسا
ان نزول الخردلة راجعة وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل المصادم لها
النازل بين الهابطة اللازم ضروري البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل
ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع قبل الوصول الى الجبل فاذا وصل اليها ذلك وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل

اسلام

اسلامه للحجر الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين لانه لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا
السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة ولا للسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي
على اصله فيقول لا نم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة عندي فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب
السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد المرصد الرابع في الاضافة وجعل المرصد الرابع في المقولات .. النسبية
واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في
صدر الموقف الثالث لانه ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد المقصد الاول الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا تعقل الا كذلك اي لا تعقل حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر في الاضافة التي هي من
المقولات تسمى مضافا حقيقيا ويقال للذات كالاب الموصوفة بهذا العارض اي الاضافة ايضا وكذا يقال للاضافة وللمعروض مع العارض
هذان تسميان مضافا مشهورا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب
منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي من
حيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا
يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا ان يتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج
سائر النسب ويسمى هذا القول يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني المشهور اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده فليس
مما نحن بصدد تعلق به في مبحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي تحققته
فان المركب يشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا في المضاف الحقيقي خواص اي خاصتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم
بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فيه عدم الآخر فان قيل فاذا كان المتقدم
والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر
لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن فالمتقدم والمتأخر انما اعتبرا بان يحضرهما العقل فانه يحضر ذات
المتقدم الى ذات المتأخر ويكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن ومعا
فقد فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهورين العرفين باق بحاله واما معروضاهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس
كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ونعني به التكافؤ في النسبة بالانعكاس
ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه يعني انه لما اخذ
ذات كل واحد من المتضايفين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس في النسبة فينسب الآخر اليه
ايضا فكما ان الاب اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه لو لم يراع هذه الحيثية
لم يجب الانعكاس فانك لو قلت هذا اب الانسان لم يلزم ان تقول انسان الاب واذا حصل ان من اهمل رعايتها في المضاف المشهوري
اي المعروض الآخر من حيث له معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى لو انتسب احد المشهورين الى
صاحبه وجب الانعكاس بهذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس لانه لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية
اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن لاحد المضاف من الجانبين الآخرين اسم كالجناح
فان اسم احد المتضايفين ما صدق مع اضافته وليس للمضايف الآخر اعني الطائر اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطائر وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس
فيها فاعتبره الى المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فان يجب الانعكاس والصادق بطريق الانعكاس ان يجمع
او صاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاي وصف وجد بحيث لو ارتفع وبقي ما عداه ارتفعت الاضافة منهما ولو وضع وحده ووضعت غيره

بحيث لم تبق تلك الاضافة وذلك الوصف هي الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما دل عليه مما صدق مع الاضافة
الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا الفصل الثالث الاضافة لا تستقل بوجودها
اي ليس لها وجود منفرد تستقل بعينها بعضها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبع تخصيص الملحوق بها
وتخصصه ونحو ذلك اي تحصلها تبع للملحوق تارة بان يوضع الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق والملحوق وليس
ذلك الملحوق على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن موضوعها وتارة بان يوضع الاضافة مقرونا بها الملحوق الخاص كشيء
واحد مقيد عارض لذلك الملحوق في هذا نوع الاضافة وتحصلها فانها ربما تلحق الاتحاد والموافقة في الكيف عن الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا
الاتحاد والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة ثم الاضافة
اذا كانت في طرف متحصلة كانت في الطرف الاخر متحصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول تخصيصا كان او نوعيا ويلزم بسبب استلزام نقيض اللزوم
انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير متحصلة في الطرف الاخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في مقابلة
هذا الضعف فظهر ان احد المضافين اذا عرف بالتحصيل والتعيين عرف الاخر به لكن هذا اذا جعلنا ما نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا
حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له كتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعيين من له الراس يعني ان الراسية اضافة
عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذلك العضو بحيث صار جوهرا معينا صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو
ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير مع الراسية وجب ان يتحصل المضاف في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس
متعينين المقصد الرابع يلحق الاضافة بعضها من وجوه الاول اما ان يتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان
يختلف كالابن والاب فان البنوة والابوة مختلفان بالماهية والتي تختلف اما محدودة كالضعف والنصف فان ضعف شيء يكون بالقياس
الى واحد لا الى امور كثيرة وكذا النصف او غير محدودة كالاقل والاكثر فان اقل من شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثر
الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية
والمعشوقية انما تثبت لشيء لها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهي العلم دون
المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة يقتضي اتصافه بها والا فالمعدوم لكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون
الاضافة لصفة حقيقية اصلا اي في شيء من الطرفين كاليمين واليسار فليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذا المتياسر الثالث قال
ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في اقسام المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر
وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المحصل بقرينة كلامه هو كذا تكاد تكون الاضافة
منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم و
هو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة
فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تحديده ولا يلتبس عليك
ان لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقول الا بحسب المعنى اذ يكون ح قوله في الاتحاد قايما مقام المعادلة واما وقوع
الخبر موقع الاحساس فلا باس لان الخبر ايضا حكاية منه الخبر عنه الرابع الاضافة قد يعرض للمقولات كلها بل للواجب ايضا كالاول للجوهر
كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى
والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا
قد يكون للمتضايفين الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدائية او لا
يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها [illegible] المقصد الخامس من احكام المضاف التقدم قال الحكماء التقدم

على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك فتحرك الخاتم ولا يعكس
اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان
وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات مستقلة عن حركة الخاتم و
ليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليه بحسب الذات وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية
لان وجودها اي وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا
ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت في ذلك منهما ترتب عقلي وهو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل
ذات الاثنين هو ذات هذا الواحد وذلك الواحد معا ولا تتم لذاتها اي للاثنين ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما ام لا بل ذلك حكم له باعتبار
ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية بنفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم
الطبيعي مخصوص بما ذكره المحقق [illegible] دون سائر العلل الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما
عليه كالموثر المستجمع لشرائط التاثير وارتفاع الموانع وان لم يكن كذلك كان متقدما عليه بالذات بالطبع ومن هذا كان التقدم الطبيعي
شاملا للعلل الناقصة كلها ثم انهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشي
من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلا على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عم فانه ليس لذات موسى ولا
لشيء من عوارضه الا للزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا
وبالذات ومعارضة للاولين ثانيا فليس في شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته
الرابع التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدا معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس
المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل بانه كذلك
في غيرها او وضعي هو ان يكون وقوع المتقدم في مرتبة للشيء كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حتى يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما
اذا جعلت مبدا فاذا ابتدا من المحراب يكون الصف الاول متقدما على الصف الاخر واذا ابتدا من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك
حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس قال المتكلمون ههنا نوع
ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس
تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ويستحيل فيما بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما
بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل يقول
امتناع الاجتماع كاف فيه [illegible] الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون لكل زمان زمان اخر وقد ابطلناه
في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وان سميناه
الى هذا التقدم الذي يسمى التقدم الزماني لا يوصف اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلق على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما في
تقدم موسى على عيسى كما ان التقدم يعرض للكم عروضا اوليا فاذا عرض لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر وكذلك ههنا فاذا
قلنا للزمان انه متقدم بهذا التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان تفصيل
لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه من ان [illegible] من التقدم مبني [illegible] بين الطائفتين فان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم
الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فلزم وجود الزمان
حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون هناك
زمان [illegible] في هذا البيت [illegible] قد تمسك بتلك الاثار على حسن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء الى حصر التقدم في الانواع الخمسة

مطلب الترتيب العقلي الصحيح لاستعمال الفاء بينهما واخذه على المحتاج وقد ذكره [illegible] التقدم في الانواع

وحاصله حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحكم الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون بحسب العلية او اعتبار فالاول لابد فيه من توقف المتأخر على المتقدم والا لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا اذ يعكس لئلا يلزم الدور والمتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كالواحد الاثنين والواحد هو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراط اي اشتراط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على ذاته اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان يتوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ثم ينعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مع المتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف في وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية ويتناول تقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لابد فيه من مبدأ يعتبر النسبة وذلك المبدأ اما كمال هو التقدم بالشرف او لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة يقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ما كان اسبق في الترجيح في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني لان معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ اقل من زمان الوصول الى المتأخر وتنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن اي من الحاضر فهو المتقدم فان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما هو اقرب الى الآن اي الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل بعينه فالماضي متقدم على المستقبل وهو الصحيح عند الجمهور وذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدم على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا عارض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشتركة في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرف زيادة كمال له وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا والثالث اقسام التقدم والتأخر اقسام المعية بالمقابلة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية بالشرف كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة منه بمرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بها

والله اعلم

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد

اربعة المقدمة في تقسيم الجوهر اي تنويعه فقد علمت من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمت ايضا ان تعريف الجوهر في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة هو انه عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا فهو جوهر اي فالصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلقا او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتصرف والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على التأثير وهذا التقسيم الذي ذكروه مبني اي مبني على نفي الجوهر الفرد لانه لو ثبت ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما تركب منهما اذ هناك جسم مركب من جواهر فردة و على تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما تم بعد ان يثبت ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما تركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يثبت ايضا ان ما عدا الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم فلم يثبت شيء منها اي من هذين المبنيين ببرهان مع ان الاول يخالف الظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز ان يكون وجود جوهر محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للابعاد الجسمية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة والمركب منهما جسما ولو اورد [illegible] اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الخ قلت الجوهر اما جسم او لا فالثاني ان لم يكن جسما لكن ما

فان كان الجسم

جزؤه وامالبس كذلك وان كان جزؤه اي جزء الجسم حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا تقسيم حاصر لانه فرع حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم لو تركب من الاجزاء الفردة بجملته ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وبني عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز غير النفس والعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر فانهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا بانتفائها فاما ان يقبل القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجسم يختص بمبدأ التقسيم الى اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر الفردة فيتبين ان الاول عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين لتحقق الانقسام لا كل واحد منهما وعند القاضي وابتاعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام به التأليف باتفاق منا ومنهم والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي وهو انه هل يوجد في هذا الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما ذهب اليه المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ان هذا الكلام من النفي الثاني الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاط بها حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية فلا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا تفريع على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم يشبه الكرة لانه لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو شابه المضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منهم من المربع اي قال بعضهم يشبه المربع لانه لو تركب منه الجسم بلا خلل وفرج وذلك انما يتأتى اذا كان شبيها بالمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بوقوع الفرج ومنهم من المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فلا بد له من حد يحيط به قطعا فذا شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المصنف وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان تحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا [illegible] واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه اي وان لم يحمل قولهم هذا على ما ذكرنا يشعر بانقسامه وتوهم الانفعال فان ما له مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون هذا الجوهر الفرد قابلا للانقسام وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم

وفيه فصول اي فصلان

الفصل الاول

في بيان حقيقته واجزائه اي وجوده وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفته ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما الجسم الطبيعي الذي يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي الدالة عليه لان آثارها هي في نفس الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن لانه لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام كالكرة واما السطح وان كان لازما للموجود لكونه التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن ان يفرض جسم غير متناه في جميع الجهات ولا يكون ذلك نفيا لحقيقة الجسم ولا يقصد تحقيق الجسم وان ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبرنا حال الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها هو امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض وفي الزوايا القائمة كلام

والعبارة مسامحة
والصواب لفظ التصوير

ان يكون م

في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف م

تحقيقا له م

علیه

عن الشك الثانی بان القابلیة وهو غیر ما صدق انه قابل الذی هو ذات وهذا هو الجزء للجسم یعنی ان ما ذكرتم یدل علی ان القابلیة موجود

فی الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا یكون فصلا للجسم فهو مسلم لكن ندعی ان فصل الجسم هو ما صدق علیه مفهوم القابل

لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور فی التعریف مفهوم القابل وقد عرفت انه لیس فصلا فلا یكون حدا وانما ما صدق علیه مفهوم

القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها لیست فصولا له ثم ان المص تصدی كلاما یتحقق به انواع الشك المذكور

فی الشك الاول یندفع به ایضا جعیفه الجواب عن الشك الثانی فقال والان ان تتذكر وتنبه مما قد علمناك من كیفیة تركب الجنس والفصل لئن

لا تمایز بینهما الا فی الذهن وان الجنس مبهم لا تعین ولا تحصل له فی نفسه بل انما یتعین ویتحصل فی الذهن بالفصل الذی ینضم الیه وتصور الفصل هو

تحصیل صورة المبهم الذی هو الجنس نوعا والفصل بین بها تحصل نوعا او ممكون للفصل تحصیل یلزم الشیء فی الفصول كما ذكروه ولا هو

نفس المفهوم ای لیس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذی هو العرض علی تقدیر كونه موجودا بل فصل الجسم هو خصوصیة الامر الذی هو

قابل للابعاد وتلك الخصوصیة یتحقق فی الخارج ولما لم یكن لنا اطلاع علی تلك الخصوصیة الا بحسب عارضها الذی هو مفهوم القابل اقمناه مقامها

لانا جهلنا حقائقها كالنطق والحس والتحرك بالارادة علی ما هو المشهور فی كلامهم ولم نقل انا نقول ما صدق علیه انه قابل هو ذات الجسم والاولاد

بل تلك الخصوصیة المجهولة وهذا التصویر ما ذكره وتتمة ههنا شیء وهو انه لما اقیم العارض مقام الفصل لم یكن ذلك التعریف حدا حقیقیا لا رسما

ای ثانی المعنیین للفظ الجسم یسمی جسما تعلیمیا لانه یبحث عنه فی العلوم التعلیمیة ای الریاضیة الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل نسبة الی تعلیم

والریاضة فانهم كانوا یبتدؤن بها فی تعالیمهم وریاضتهم لنفوس الصبیان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ینازع الوهم فیها العقل

بل یوافقه فلا یقع فیها غلط اصلا والی انه فیها علی بدیهتها انما یكون راجعا الی الالفاظ وعدم تعقل معانیها علی ما ینبغی ولا شك ان الاحسن الاولی

فی التعلیم ان یبتدأ بالاسهل الاقرب الی الاذهان كیلا یعرض لها كلال بل تتقوی یعلی ادراك ما هو صعب فان الادراك غذاء للروح وذلك یقتضیه

والفساد لا بالتعسر یفقد النفس لها اعتادت بها ملكة ان لا تقنع فی ادراك الاشیاء دون ای دون الیقین فان امكن هناك تحصیل الیقین فذاك

وان لم یمكن كما فی العلوم الطبیعیة اجتهدت فی تحصیل الظن الاقوی لانه اقرب الی ما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة علی الزوایا القائمة

والقید الاخیر ههنا للتمیز والاحتراز عن السطح المدخول فی الجنس الذی هو الكم ولو اردنا ان نجمع المعنی الاول والثانی فی رسم واحد قلنا هو القابل للفرض الابعاد

المتقاطعة علی الزوایا القائمة من غیر ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بین الجسم الطبیعی والتعلیمی فهذا الذی ذكرناه فی تعریف الجسم وتعدد معناه

انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت انه عندهم هو الجسم المتحیز القابل للقسمة ولو فی جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطویل العریض العمیق

قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم یوجد فیه الابعاد بالفعل وان الخطوط ولا یشك فی ان الجسم لیس فیه ما فرض من

الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا یوجد فی الجسم بالفعل كما فی الكرة وان السطح لا لازم لوجوده لا لماهیته واتصافه اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها

شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعین مثلا فقد زال عنها ما كان فیها من الابعاد وجسمیتها بعینها فلا یكون الابعاد الموجودة

بالفعل لازمة للجسمیة لان توصف بها الجسم وهذا الذی ذكروه فی الشمعة مبنی منهم علی اثبات الكمیة المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا فی نفسه لا بمعنی

ترکب بالفعل واما علی الجزء وترکب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم یحدث فی الشمعة شیء لم یكن ولم یزل عنها شیء قد كان بل تغیرت الاجزاء

الموجودة فیها من طول الی عرض او بالعكس او یقول المراد بقولهم الطویل العریض العمیق انه یمكن ان یفرض فیه طول وعرض وعمق كما قال الحكماء الجسم هو المنقسم والقابل

قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فیه بالفعل ثم یرجع الی الحد الذی ذكره الحكماء وتندفع عنه الفساد الذی اورد علیه ثم اختلفوا ای المعتزلة بعد اتفاقهم علی كون

الحد فی اقل ما تركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا یتألف الجسم الا من اجزاء غیر متناهیة وستأتی القدرة مذهبه وابطاله وقال الجبائی

یتألف الجسم فیحصل من ثمانیة اجزاء لا من اقل منها وذلك بان یوضع جزآن فیحصل الطول ویوضع جزآن آخران علی احدهما فیحصل العرض ویوضع اربعة

اخری فوقها ای فوق الاربعة الاولی فیحصل العمق وقال العلاف یحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان یوضع ثلثة علی ثلثة والحق انه یمكن حصول الجسم

من اربعة اجزاء بان یوضع جزآن ویجنب احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك یحصل الابعاد الثلثة وعلی جمیع التقادیر فالمركب من جوهرین او ثلثة

جزء ثم

وبعد ما ذهب الیه افلاطون وسقراط طریق الرد علیه انه یلزم ... التفریق اعدام الجسم بالكلیة وایجاد جسمین لوین من كتم العدم وهو باطل

كما یأتی تحقیقه وذهب ارسطو ومن تابعه الی ان ذلك الجوهر المتصل حال فی جوهر آخر یسمی هیولی وهذا ولكن الكلام فی قوله المقصد الاول فی الجسم وقوله الفصل

الاول فی بیان حقیقته وفی قوله الثانی رجحه هو الجسم المركب الخارج من القسمین حیث قال وان كان مركبا منهما فالجسم ینبغی ان یبین المقصود بالتعریف وبیان

اجزائه هو ما لا یدرك بادی الرای الذی عبر عنه فی التقسیم بالحال والصورة كما یقصد سایر الاقسام انفسها بالتعریف والبیان

خط علی خط عمودا علیه لا میل له الی احد الطرفین اصلا حتی حدثت من جنبیه زاویتان متساویتان فكل واحد منها قائمة هكذا ا

ولو كان مائلا الی احد الطرفین كانت احدی الزاویتین حادة ای صغری والاخری كبری وتسمی المنفرجة هكذا ... ولتصور فرض الابعاد الثلثة

المتقاطعة فی الجسم ان نفرض فیه بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن نعرفه للقائمة فیه بعد فرض الخط كیف اتفق ای لا تعین لفرضه جهة هو الطول ثم

نفرض بعدا آخر فی ای جهة شئنا من الجهتین الباقیتین مقاطعا له علی زوایا قائمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما علی زوایا قائمة وهذا البعد الثالث

متعین لا یتصور غیر واحد اذ قد تعین لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه یمكن فرضه علی وجوه ثلثة والثانی یمكن فرضه علی وجهین كما اشار الیه وهو

العمق وهذا القید اعنی كون تقاطع الابعاد الثلثة علی زوایا قائمة لم یذكر لتمیز الجسم عن غیره بل لتحقیق ماهیته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة

لا یكون الا كذلك وهو انه یمكن فرضه ان یكون تقاطعها علی الزوایا القائمة والذی یقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا علی هذا الوجه انما هو السطح فانه

یمكن ان یفرض فیه بعدان متقاطعان علی قوائم ولا یمكن ان یفرض فیه بعد ثالث مقاطع للاولین الا علی حادة ومنفرجة والجوهر لا یشارك فیها فلا یكون

هذا القید احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر بان المعتزلة ذهبوا الی ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فیكون

السطح عندهم جوهرا وتمام التبیین بعدان الجسم لیس كذلك علی ان السطح كما یكون عرضا احترز عنه علی تقدیر التنزل فتامل وههنا شكوك تعلق

التعریف ای علی كونه معرفا منها ان الاول الحد صادق علی الهیولی التی هی جزء الجسم المطلق لانه یمكن فرض الابعاد المذكورة فیها بواسطة الصورة الجسمیة

وامكان فرضها اعم من ان یكون بواسطة او بغیر واسطة فتناول الهیولی فی حد ذاتها یمكن فرض الابعاد فیها بل هی بعض الصورة الجسمیة والصورة الجسمیة

تعقل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارته الحد امكان فرض الابعاد نظرا الی ذات الجوهر فلا یتناول ما یكون بواسطة فان قلت فالحد صادق

علی الصورة الجسمیة قلنا لا بأس بذلك لان الجسم بادی الرای هو هذا الجوهر الممتد فی الجهات اعنی الصورة الجسمیة واما ان هذا الجوهر قائم

بجوهر آخر فمما لا یثبت الا بنظر دقیق فی احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تنویر الشك الثانی هذا الحد یصدق

علی الوهم ولذلك یسمی الابعاد التخیلیة الموهومة جسما تعلیمیا فیكون الوهم الذی هو محل الجسم التعلیمی قابلا لفرض الابعاد المذكورة فیها فلیس بجسم

بل قوة من القوی الجسمانیة قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبولا یا منه الوجود ای ذهنی كما تبادر الی الفهم علی ان هذا الشك انما یتوجه

لو كان الوهم جوهرا ویندفع ایضا بان امكان فرض الابعاد فیه لیس بالنظر الی ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلی كونه جوهرا قابلا للكسر

الشك الثالث ان الاول لم یثبت جنسیة الجوهر لما تحته كما عرفت فی المقولات ویمتنع السبب الجوهر جنسا لما تحته والا كانت متمیزة انواعه بفصول

جوهریة لا یعقولها عرضیة لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فی الفصول لان الجوهر یكون جنسا لها لانها المفروض علیها فصول اخری جوهریة

ایضا فیلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهریة كما ان ذلك فی الوجه مع جوازه وهو انه لیس یلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان یكون

جنسا للفصول لتلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وبانه لیس الجوهر هو الموجود لا فی موضوع فحینئذ لیس شیء منها ذاتیا لشیء من الحقائق الاول

الوجود وانه عارض للموجودات بل هو من المقولات الثانیة التی لا یمكن ان یكون جزءا للامور العینیة والثانی كونه لا فی موضوع وانه عدمی لا یصلح

للموجودات ای جزءا فحینئذ یجب بان ذلك رسم للجوهر لا حد كیف والاجناس العالیة البسیطة لا یتصور لها حد اصلا فما ذكرناه تعریف امر خارج عن

ماهیته فلا یلزم من انتفاء جنسیته انتفاء جنسیته الشك الثالث مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما یمكن ان یفرض فیه الابعاد علی اختلاف

العبارات امر عدمی فلا یصلح ان یكون فصلا ذاتیا للجسم الذی هو من الحقائق ای حقیقة فلا یكون التعریف المذكور حدا له ولا ای وان لم یكن مفهوم القابل

امرا عدمیا بل كان امرا موجودا فهو عرض ای فهو علی ذلك التقدیر عرض لكونه من قبیل النسب التی هی من الاعراض قائم بالذوات ای بالذات التی یصدق

علیها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام فی قابلیتها له ویتسلسل ای حاصل ان مفهوم القابل لو كان امرا موجودا فی الخارج كانت

القابلیة الداخلة فیه ایضا كذلك فهی نسبة لا تقوم بذاتها بل بغیرها فیكون ذلك الغیر قابلا لتلك القابلیة فیسقل الكلام الی القابلیة الثانیة وهكذا

لا یقال الممتنع هو التسلسل فی المؤثرات ای العلل لوجوب انتهائها الی الواجب وهذا تسلسل فی الآثار ای المعلولات لان القابلیة الثانیة معلولة للقابلیة

الاولی ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسب فلیكن تسلسلا فی المعلولات لانا نقول هذا من النوع الذی هو من التسلسل فی الامور المترتبة ... وضعا او طبعا عند الحكماء والمتكلمین بلا خلاف

جوهرا فردا او لا جسما عندهم سواء جوزوا التاليف منها الكل من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا جوهريا

في جهتين سطحا جوهريا وسطحان من الجوهر الفرد والجسم عندهم واختلفوا في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف

المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فتوقف القاضي ابي بكر في المبحث المعنوي ثم انه اشار الى بطلان بعض تعريفات معقولة

عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة انه لو عرف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشي

بطل لاستلزامه الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد واستلزم الكل منهما وبالعرض ايضا واستلزم الثالث لكل ما يطلق عليه انه شي من التعريفات الاول انه

مع الاقوال الاول عد عليها اللغة بل في اللغة فانه يقال ان هذا جسم من غيره اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء على لفظ الجسم اللغة

مبني على التركيب والتاليف وليس في بعض الاقوال المذكورة ما يدل على ذلك المقصد التاسع الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار المنزلة

فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه

الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري لان كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها

بنفسها لا يكون قائما بذاته بل يحتاج الى ما يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يرد عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم الاجزاء

وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض وكل واحد من تلك الاعراض اما

متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا تحيز

لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز الى آخره بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لانه ليس صفة تبعض

الجواهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا

كانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة فلا نسلم ذلك بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكرتم من اشتراك الجواهر في الصفات

المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المختلفة فلا حاجة في اختلافها الى دخول الاعراض

في حقائق الجواهر ولذلك اي لعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لمام والجواهر باقية للتساوي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة

بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا يخلص لمن ادعى تجانس الجواهر الافراد

وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جواهر مع جملة من الاعراض

الى ذلك الجوهر انه لو كانت مؤتلفة من الجواهر التي هي وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار

فقالا ان الجواهر لما تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة ولما تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصف الاجسام المؤلفة منها

تارة بالتماثل واخرى بالتخالف الوجه الثاني انه لو كان الجسم من الجوهر وجب الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي لو وجدت الاعراض

وجد الجوهر ولو انتفت انتفى فهذا التلازم بينهما وجودا وعدما الا لعدم الوصف ولا دخول لاحدهما في الآخر كالمتضايفين المقصد العاشر

الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل وهو منتهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء

مثلا والنزاع انما وقع في قبول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شي غير شي فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة كلها بالفعل او لا

او لا موجود كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب

جمهور المتكلمين وهو القول بتركب من الاجزاء التي لا تتجزأ اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا

عقلا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء لانه لو كانت الاجزاء تتجزأ اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل

فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة بل بعضها بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء

الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام

الوجه الثاني ان الاجزاء كلها بالفعل غير متناهية مع امتناع الانقسام عليها وهو قول النظام المعتزلي وكثير من الاوائل بل الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وهو مذهب

وانكار اطس ن

صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات

الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه

لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزأ

فيتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقريب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى ان يصير هيولى واما غير متناهي لا بمعنى

ان تلك الانقسامات مما يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد مع انهم يحيلون اتصاف امور غير

متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس حد له بحيث لا ان قدر له لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه اياه فيقبض حال التطبيق على حال الفاعلة

ولنا التمهيد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذي مقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل

بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه لما لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شي منها بالفعل

وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم لنا اصل البحث في الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه

فان قلت لما كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل متصلة في انفسها قابلة للانقسامات فمنها اجسام كلها

او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد

فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع في حجج المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل

للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم تبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل

متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول فهو ان كل ما يقبل القسمة لو لم ينقسم

بالفعل فلو جوه منها الاول انه قابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لم ينقسم الوصل والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم التالي

لانه يلزم على ذلك المقدر قيام الوصل الحقيقي بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة وان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر

والحس يرى بطلان الثاني منه انه لا معنى للوصل الا كونه لا ينقسم يعني ان وحدة الشي عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام

الحال فيه غير منقسم انه لو انقسم لم يكن وحده بل انقسم حاله في ذلك الشي وهذا مبني على ان الوحدة صفة وجودية بسارية فيه كلها لكن الظاهر انه صفة

اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا اورد عليه النقض بان الوحدة الوحدة لو كان المحل قابلا للانقسام واحدا في نفسه متصلا

ما صدق انه كان السوقي الوارد على ذلك القابل اعدامه او ايجاد لغوه والتالي باطل اما الملازمة فلان السوقي اذا اوجد فيه متصلا صح

ذاته واحداث لسوقين متصلين لم يكونا موجودين في تلك الصورة الاتصالية الا كانت منقسمة بالفعل المفروض خلافه وقد وجب كون السوقي

على التقدير اعداما واحداثا فانه المراد ان الشي المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين متصلتين واما بطلان اللازم

فلانه اي اللازم يوجب ان يكون من شق البعوضة بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر واحداث بحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا ينفي التغير

ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير

مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها

يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل لانه لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مقطوعات القطع اوصاف

اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايزها الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء اي حاصلة بالفعل من الانقسامات

الفعلية متناهية فلوجوه منها ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع

قطعها في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان

غير متناه ولم يلحق السريع البطيء لانا لو فرضنا سابقا في تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه

فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء في بطلان الملزوم وهو كون تلك

ركبه من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وبكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان
يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى هذا التكلف بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان
المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فلا طفرة واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم الا انه
لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نقضها ادعى لما ادعى حكم بان الجسم يقبل انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو
موجود فيه بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية
موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء اذ لما كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع
حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه بما قاله غير معترف به ومن ثمة نقل عنه انه لما تحيره مثبتوا الجزء على القول
بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزم مثبتوا الجزء ايضا ان الجسم الذي يكون بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو
محصور بين الطرفين المحيطين به فكذلك اجزاؤه محصورة بينهما والانحصار مع اللاتناهي بين حاصرين محال فيستحيل ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل
متناهية الا انه يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث انا اذا الفنا وضممنا بعض الاجزاء الموجودة منه في الجسم الى بعض
لا بد ان يتزايد حجمه والا لكان حجم الاثنين حجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء ان كانت غير متناهية حجم
اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات لا يقال ان هذا الحجم انما حصل من تأليف الاجزاء بعضها الى بعض ولهذا كان التاليف
يتزايد به حجم فليجعل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم ولو تنبه ان كل عدد سواء كان
متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد حقيقة اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الاحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فليس كل جسم
مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت
كلت ما ذكرناه نتصور له مع كونه موجودا لانه ضمن تلك الاجسام لانه لابد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم لقائل ان يبطل قوله
بالكلية فنقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه اكثف له حجم متناه في الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان
بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي
الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك الا ان يسوى بجواز التداخل
لذا لا يجب ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء كما عرفت وبالجملة الوجوه الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا في حد ذاته قابلا
لانقسامات غير المتناهية على معنى انها لا تقف عند حد لا تتجاوزه لان الجسم ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها
بكليتها الى الفعل كما في النوع الثاني حتى جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي
بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فبخطوط او معلوم بما مر انفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة
وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري
البطلان يعني ان لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تتماس بابعاد موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المتماسين
في العمق او كون التماس بجزء منها لا بها فننقل الكلام الى ذلك الجزء حتى عدم انقسامها ولا ... بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت
وجوده ثم ان السطحين الموجودين متماسان على التقرير منقسم في الطول دون العرض والا لزم ما ذكر بعين ما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان
الخطين الموجودين متماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود
موجود فيكون النقطة موجودة ... فثبت ان الجسم موجودة ... لانها لا تنقسم اصلا ... المطلوب لان ذلك ... الذي ... الا ان يكون عرضا

بل كان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا تتسلسل بل تنتهي الى جوهر
كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وفيه بحث اذ ... عن الجسم واعترض بالتماس ... الى محل ما كان يجاوره وهكذا فظهر ان
اجزاؤه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسامه انقسامها ... مثال
الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في تلك الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا
انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة فانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجود والا لم يوجد الماضي منها و
لا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتحقق ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا والمستقبل حال كونه مستقبلا فاذا
لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون الحاضر منها موجودا وانها لا تنقسم ... ولو
والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي لان الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون
كلها حاضرا بل بعضها فقط لان المقدر خلافه وكذا كل اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي انطباق الحركة عليها بحيث لو فرض في احدهما جزء انفرض بازائه في الاخرى
جزء فاذا كانت الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة
التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها يعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام
الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن اي الحركة لكنها ليست
منطبقة على المسافة لانه لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس تلك الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
نعم هو قسم من انواع الحركة الموجودة هنا اي في الامر ممتدة في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام
الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية التي هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل
من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا تتصور الزاوية التي لا تنقسم الا في الجزء لان تلك الزاوية
ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان البرهان في ذلك الكتاب هو ان الزاوية الحادثة من تماس
الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادثة من مستقيمي الخطين لانه اصغر من جميع الحادة الوجه الرابع لو فرضنا كرة حقيقية تماس سطحا مستويا
فلان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فالمماسة بينهما لا تنقسم والا فاما ان تنقسم
في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباق اي ولا انطباق فالمماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو كما ... سواء
كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لانه لا يتصور ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة فتعين ان
المماسة منهما امر غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر ... السطح
غير منقسمة وكذا اي ان هذه الاجزاء التي هي ... هو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة لو ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه
على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا لكانت منطبقة بها عليها لانه
لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق فيهما بكليتهما فلابد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الى سائر النقط التي
يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال على ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى
الا بعد الحركة ففي حال الحركة لابد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم
خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على
الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة
الاولى وهكذا الحال في كل مماسة على نقطة تحصل في آن ويبقى زمانا ولا يلزم ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق في كرة الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط

اقول لا يلزم من ان لا يكون على الخط مماسة عدم الطفرة ...

والالبات الوجه الخامس بفرض خط فاما على خط وثم الخط الاول عليه اى على الخط الثاني فانه يماس الخط الثاني بجزء وذلك الخط الممدود عليه
سطحا اما يكون نقطا لان المماس من الخط القائم الماد هو طرفه الذى هو النقطة وكذا السطح لا يكون الا نقطا فالخط الممدود عليه مركب من النقط
وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجموعة هو المطلوب وتحقيقه على ان المتحرك هو المتحيز بالذات لا ابدان يكون منقسما في جميع الجهات
كالسطح في السطح والخط والنقطة لا يكون الا عرضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على خط مثله الوجه السادس لو لا انتهاء الانقسام الى اجزاء لا تتجزى لكان
الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وهو محال ويرد عليه ان الاجزاء
فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لو لا الجزء لامتنع
تقسيم الجسم الى ما يمكن ان ينقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فنستر تلك الصفائح وجه الارض وتستر وجوه السموات بل تفضل عليها بالاتفاق
والحق ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى اللاتناهي للانقسام وامتناع خروج الاقسام الى الفعل وجوابا لو فرضنا فالكلام وبعض ذكر الذي
ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء ويركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ابعد للمنصف اقناع وطمأنينة باطن فارجع الى انصافك
من الاجوبة التي تذكرها المقصد الخامس في حجج الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب من
اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذات وذلك وجوه الاول كل متحيز بالذات يمكن فرض ما يساويه ضرورة وكذا سائر جهاته المتقابلة
متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فانتفى الجوهر الفرد الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهري فضلا عن
تركب الجسم منها خلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذاتها حتى تتصور لها جهات متغايرة لا انقسامها الوجه الثاني انا اذا ركبنا
صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اى الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اى الذي يلينا وهذا الفرض ضروري
فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف
هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين الحالين اللذين يلي اليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزءان للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين
فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه على ما حاذى منه يساره وهو
بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا انه لم يمكن في الحال فرض شيء غير شيء كما يشهد له البديهة
النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجوه الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلنفرض تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى حتى يكون اجتماعها للتقضي
بيانه انا لو ركبنا الجسم منها ولا بد لها من ان يكون يجتمع مرة مثلا متصفة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء
في الوسط الزم ان يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر فلو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين
ولو كان الامر كذلك فسيقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نم ذلك اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء
لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمنع التداخل مثله بحيث يصير حجماهما حجما واحدا منهما وان سلم جواز التداخل
فيكون حجمهما اي حجم المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار وكذا الضم الثالث والرابع وهكذا غيرها من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون
له ترتيب بين الاجزاء ولا اوسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا نفرض تركب الجسم الذي يمتد في
الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون منها طرف ووسط ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول فالمداخلة بين الجزئين انما يكون بعد المماسة بينهما ولا شك ان الملاقاة من احدهما بعد المماسة غير الملاقاة منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام
في كل واحد من الجزئين ولانه يجب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما تم لو كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما
لو كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء
لا يتجزى بل كان منقسما واللزوم حق فالملزوم ايضا حق والملزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقى مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا
لشيء منهما الا لكان واقعا على احدهما لا على الملتقى فوجب ان يكون بعضه لاحدهما وبعضه للآخر فيلزم الانقسام

جزء منه الى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول وهو الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاول لان باطلان لانه اي كونه في الجزء الذي
حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما والثالث اعني اتصافه
بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثاني من الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفعية ستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الآخر من الخط جزءا
آخر ثم نفرض انهما تحركا اى تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط
لانا فرضنا الحركتين متساويتين في السرعة والبطء وهو اى منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء فالقسمة الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى
تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض فوق الجزئين كليهما فوق كل منهما طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا الى ان انتهى
كل منهما الى صاحبه حركة سوية فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اى الجزء الثالث على ملتقى ما لان ما عليه
ورد بالمنع هذا بانهما اى الجزئين المتحركين يلتقيان قبل الجزء الثالث لو فرضا انتقالا الى الثالث فراغ ما سبق الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا
منها النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء حاصله احد الامرين لازم اى ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء التفاوت في الحركات بالسرعة والبطوء
واما تجزى الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول وهو
انتفاء التفاوت في الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين على سبيل احدهما لو
تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لم يقطع لما بينا من قبل ان البطيء ليس لتخلل السكنات فهو اى البطيء لو لم يتحرك ايضا
فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت فتساوي الحركات او اقل من جزء فلا يحل الموهوم حركته اكثر من جزء فيجري الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو
الثاني من الامرين اللذين لا يخلو لزوم احدهما وناتهما اى ثاني الطريقين المذكورين ان من اين ثمة حركة سريعة وبطيئة مثلا ومتى بحيث لا يتخلل في كل احد بينهما عن الآخر
فيتفرع عن الاستعانة بان البطيء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك يلازم بما اي الحكمين دليلا على ذلك اي على ان البطيء ليس للتخلل ليس اتفاقيا كما نبهت عليه فيما
ولو كانت الحركتان مثلا متى حصلتا عند ما يقطع السريع جزءا ان قطعت البطيئة شيئا لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول وان قل لزم التجزي وهو الامر الثاني ذلك
اي يلازم السريعة والبطيئة حاصل في صورتين الاولى في الدائرة الطوقية من الرحى الدائرة القطبية منها لان حركة الاولى اسرع لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها
فما مثلا متى اذا لو تحركت الطوقة مثلا وقفت القطبية لزم التفكك وانفصال الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما تقع ذلك بافراز خطوط متلاصقة من مركز
الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط يكون مركبة من اجزاء لا تتجزى مركبة من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق
العظيم منها مركب من الطراق من الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فيلزم تفكك الرحى عند كونها على ما هي دائرا
محيطا بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه لزم التصاق عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك ما بلغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال
سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله لم يخلق في الرحى حال وقع النوابت والتي ليست
منه يحكم الصورة الثانية فيه جارية في شعب ملتفة ثبتت في احدى منهما وتدور انشان حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان ما في الشعبتين
يتمان الدائرتين معا كما يتممان ومثلا زمانان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين هناك مع عدم التساوي في قطع البعدين الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة
الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه ترسم دائرتين احداهما بعقبه هي الصغرى والاخرى باطرافه وهي الكبرى وان شئت فافرض الدائرة على عقبه ماذا باعتبار في
اصبعه ترسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي ترسمها عقبه وحركتهما مثلا زمانان لا انفكاك اي الاصبع جزء الم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك التخيل على ما ذكر
ما نحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزء جزء كيف وتوقف الاتصال يوجب الالم مع انه لا الم اصلا وان شئت فافرضه الى رسم الدائرة الصغرى والكبرى شبه
الفلك كوكبين يدور احدهما قرب القطب والآخر على المنطقة فان حركتهما في رسم الدائرتين مثلا زمانان والالزم الانخراق في الافلاك وان لا يكون موصوفة
بالشمس والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل يقطع ما لاسقاط في من الصباح الى الظهر قدر ما بين الارض محدودة الكرة
اذرعا مثلا والشمس في ذلك الزمان يقطع ربع فلكها وحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل وحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الخشبة
الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما شهد به التجربة الصحيحة فوقوف الظل عن الحركة مع حركة الشمس بطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس لما كانت ذات ارتفاع

وقد وصل منها خط شعاعي ما دبر الى الحدبة ما طرف الظل على الاستقامة فاذا استقلت الى ارتفاع اعظم سقف الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك
الخط فيما بين رأس الحدبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد سوّما كان منه بين الشمس والحدبة من وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة
في الوضع الاول متصلا به في الوضع الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليس انما تمت واحد هو بطل بالضرورة الصورة الى ستة
دلو على ابن حبل شد رأسه طرف الآخر [illegible] وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويكثر فالدلو والكلاب يصلان الى ابن البئر معا فالدلو
قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصف [illegible] وفوق الكلاب [illegible] وهذا يلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي ما بين الحركتين
السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة [illegible] تحرك جزء على خط [illegible] حركة ذلك ولنفرض [illegible] خط [illegible] اجزاء
متساوية [illegible] جزء على كل ساعة [illegible] بحيث يكون واقعا بازاء [illegible] واقعا بازاء ب ولنفرض جزء اكان ساعة [illegible] خطوة بحيث يلزم من حركة هذا الجزء ايضا
وهكذا [illegible] فاذا تحرك [illegible] خطوة على خط اب [illegible] الى ب فقد تحرك ملك الحركة [illegible] ونفرضنا مع ذلك تحرك [illegible] على خط [illegible]
اي مقابلا الثاني ابتداء الفرض الى ان تحرك من دالي [illegible] وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل [illegible] فيكون [illegible] مقابلا [illegible] ايضا فقد تحرك
بمجموع حركته الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك [illegible] حركة واحدة [illegible] واحدا [illegible] وكا ناما يحاذيين لان خط اب [illegible] قبل الحركة والان قد صار [illegible]
[illegible] فقد ثبت [illegible] مثلا زمان [illegible] وبطيئة [illegible] المطوان [illegible] قلت [illegible] تحرك بمجموع حركته جزءا او اجزاء فيكون [illegible] اول [illegible] فيه
الحركة الذي [illegible] النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء و
نجعله [illegible] الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا : : : : فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين
محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانا انما نحصل من الجزء الاول من الخط الاول و الثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع والقطر كالضلع في المقدار
وانه يخالف الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيها كما بين في الشكل المسمى
بالعروس من اصول اقليدس [illegible] احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول [illegible] المربع المذكور ان يكون
القطر اطول وذلك بان يقع بينها اي بين الاجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نعقل الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطران وسع جزءا كان القطر مثل
مجموع الضلعين لان فيه سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلاثة الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة ولان . : وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم ولا شك
ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد وهو مساواة القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من
ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء ببوته [illegible] ما هو اقل منه الوجه الثاني انا [illegible] قائم الزاوية يكون كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول فقام البرهان في شكل
العروس على ان مربع وتر اي وتر قائمة المثلث مجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وان فرض
اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة
وعشرون فلا بد ان يكون جزء الا ثمن فما سنها فلزم انقسام الجزء الى الكثر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث التي هي الزاوية فالطبقات الى وتر اي
وتر قائمة على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومدد نار رجاله اي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض محلول الاسفل
عن موضوعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط من هذا الضلع المنصوب شيء في العصر اذ كلما انحط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع تخرج من ذلك الضلع
شيء اي تخرج رجله عن ذلك الضلع شيء وهكذا الى ان تصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله منه اي شيء ما ينحط عن اعلاه لزم ان يكون الوتر
مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي خرج من جهة اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع وشيء الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الاجزاء وهو اي
هذا الفاضل مثل الضلع الآخر المنصوب حق ان مقدار الانحطاط كمقدار الاجزاء فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكون الحسن والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اقل
ما ينحط عنه فاذا انحط جزء اي اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث فمن ذكره هنا تحركه الانحطاط اسرع من حركة الاجزاء وحصلنا ما الوجه الرابع
وجه الرابع انما يمكن انها متساوية لوجه الجزء الذي الماضي كما سمي نوعا اذا فرضنا دائرة فلو كان محيطا مركبا من اجزاء للملاقي فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها
حتى انها يلاقي بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر الا اي وان لم يكن ظاهر اكبر من باطنها فيبقى كل جزء من

من اجزاء المحيط في جهة محدبة ما خلا ما ان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الاجزاء الان ما كان منه متلاقيا مغايرا لما ليس
بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع من كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها الى ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك القدر والحس يكذبه فان
كذب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان دون ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من قدر ما يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء
لثبوت ما هو اقل منه واما الاخلاء بان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة مساويا
مطابق على محيطها كظاهرها فان القدر وهو ان باطنها كظاهرها دائرة اخرى في طرفها بالانطباق عليه ظاهر المحيط بها كباطنها كما عرفت في المحيط على الدائرة المحيطة كذلك
دائرة الى دوائر اخرى يتوهم بلغت فيكون اجزاء طوق الرحى مثلا كالنقطة منها وبطلان لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من ان تتخيل خطا
المركب من الاجزاء التي لا تتجزأ دائرة لانا اذا جعلنا دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون سطح ظاهر المحيط مساويا باطنها فاذا
احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها في مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها الانطباق عليه وظاهر المحاط به يساوي باطنها فيكون
ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدوائر يحيط بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاؤها على اجزاء الدائرة
العظمى جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي
لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة يبطل وجود الجزء الوجه الخامس من الشكل في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف وكذا
سقم فيكون تنصيفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا الزاوية المستقيمة الخطين ينقسم الى غير النهاية وانت تعلم الجزء الوجه السادس من برهن اقليدس
في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء فرد فيه مثلا لزم تجزي الجزء الوسط في المقصد السادس في تحرير مبحث
الكلام في الاجسام البسيطة الطبائع قالوا لما ثبت بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى ومنه حكما من اجزاء المنفصلة في جهة واحدة
بل في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا تصل قسمته الى حد تقف عنده كما في الانقسام
وجه الجزء عند انتهاء القسمة الى ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى ومنه حكمه فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته الى النهاية فيكون قابلا للانقسامات
غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا وقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نافذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة
والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في الجسم بالعكس لما غير مكان سواء كان السماء او غيره في الجسم باجتماع مثل الاضافة الى غير الجسم
وهي ذات بين واما بالوهم والفرض فهذه الثلاث وجوه القسمة في الجسم ثم قد تمتنع عن القسمة الانفكاكية لمانع كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة بين يدي كما في
بعض الاجسام الصغيرة او بعد الكسر الى النهاية في القطع او صغر مبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تنقف ابدا وقد بين انحصار القسمة بالثلاثة
المذكورة بانها اما موجبة الى الافتراق وهي الفكية اولا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او لا وهي الوهمية واما
الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف كخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير
والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى لو
زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح تنال الانفصال منه في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بسوط
ارباعث كما باختلاف الاعراض او لا توسط كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اثنان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي
وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية ما اقر بالوهم وجعل ما باختلاف الاعراض فيهما الوهمية
كما في الكتب فعليك بالتثبت موارد الاستعمال المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا
ان الجسم البسيط متصل واحد في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما لو اصبت الجزء فيه اما نفس قبيحة اتصال الجوهر كما في كل منها اي متصل
في نفسه تسمية الصورة الجسمية وبعبارة اخرى ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل تم امر اخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص
ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل قابل للاطلاع على الانفصال اي اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال
اخرى وذلك القابل ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيء الذي يزول كل منهما حصول الآخر عند كل الشيء الذي ابلى فالقابل للاتصال والانفصال

مغاير كل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال
وكيف لا والشيء لا يكون قابلا لنفسه والا لما فاته فهذا الامر الذى هو قابل للانفصال مغاير للاتصال هو الذى نسميه بالهيولى التى نحن فيها الصورة الجسمية فان كان الاولى
قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنه حيث كان فى متصلين
وبالجملة انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورته الجوهرية انفصاله قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير غير الاتصال الثابت كذلك
اثبتوا ايضا بتوارد انفصالات مختلفة بالنحو على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة و
المركب منهما جسما وربما يقال ان هذه المعارضة لو سلم انها على وجه […] كانت واضح كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصلة فهما ولقائل ان
كثرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم فى الجسم لزم ان يكون للهيولى
هيولى اخرى فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل امور مترتبة موجودة معا وبهذا الوجه الذى ذكرنا المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون
الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لها الاتصال
الذى هو حال فيها حتى يكون هى متصلة بذاتها والثانى انه اى ذلك الاتصال المغاير يزول عنها بعروض الانفصال حتى يثبت ذات الهيولى ان الانفصال
المغاير ما هو فيها بل لا يكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اى وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال والانفصال ونفارتها
من الصور فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة اى لا فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصورة المتعددة الحالة فيها والا فهى فى نفسها لا واحدة
ولا كثرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى بذاتها مستعدة لحصول شىء من هذه الصفات المذكورة الا بالصورة فهى متصفة بها تبعا لها لا بحسب ذاتها واعلم ان هذا البرهان
الذى على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كديمقراطيس واتباعه مبادى الاجسام البسيطة اى الاجسام صغار صلبة متجزئة فى الوهم بحسب الكميات اشكالها لكنها غير ذكره
قابلة للتجزئة للانفصال بالفعل فى اى وجه وانفصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل فى نفسه بالحقيقة
وغير قابل للانفصال الانفكاكى بل للانفصال الوهمى والجسم الذى يقبل الانفصال الفكى كالماء متصل فى نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك
المفاصل التى بين تلك الاجزاء فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتتفرق وتحصل ما ذكره المص ان انتفاء الجزء الذى لا يتجزى
ومالكم مستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا فى نفسه فيكون حجما واحدا ويكون تركيبه منهما الاجسام متفرقة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذى نحن
بصدده مركبا من اجسام صغار قابلة للانقسام الوهمى دون الفكى فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل فى نفسه يرد عليه الانفصال
اى […] بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمى لان تلك الاجسام الصغار لا تتوارد عليها مقاديرها وابطاله اى قول هذا القائل بما حاصله ان كل جزء
منها اى من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمى يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة هو طباع الجزء الآخر اى نوع
الموافق لها لان الاجسام […] على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام الصغار متوافقة فى الماهية النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين المعروضين
منه جزءا واحدا ما يجوز على الجزئين المنفصلين عن الجزء الذى قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتصال وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان جميع الاجزاء متوافقة فى الماهية فيكون متشاركة فى لوازمها والامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
لا يجوز ذلك القول الاول بطل قطعا فيمتنع كون كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابلا للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون
لازما لماهيته والا لكان نوعه منحصرا […] ما […] فرض […] فان يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذى هو اثبات
الهيولى وبناه اى مبنى ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التى هى تلك الاجسام الصغار متوافقة فى الماهية كما اشار اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون مختلفة
الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان فى النوع واستبعاد ذلك اى التخالف مع التشابه فى الحس مع ان الحس لا يدرك الحقائق […] مما لا يجدى نفعا امثال هذه اصلا
المباحث وان بنى الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول […] تماثلها قد يكون تخصيص احدها بما نعاه ذلك القبول دون الآخر […]
فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال اى حين الوجود […] لوجود المانع او لفقدان الشرط وهذا مدفوع بان […] ان المانع من القبول لا يكون الا […]
والا انحصر النوع فى الشخص ولما لم يكن لازما امكن الانفصال نظرا الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف فى اثبات المطلوب وبما نعترض على برهان الهيولى فيقال الانفكاك

هو الوصل والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر
القابل له فانا نمنع ذلك الشيء اى نمنع كون جزء منه هو الذى يقال فيه انه ثابت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا وبعد التنزل عن كون الجسم
ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى يبتنى على الجزء اتصاله فى نفسه اول ما يدرك
من جوهر الجسم الحقيقة بل هو الجسم فى بادى الرأى المعلوم وجوده بالضرورة والذى يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل
فاذا سلم نفوه ان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع فى ان الجسم ماذا فانا على القطع […] نعلم ان هذا انما يصلح لغا
سلم ولكن النقل بل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن للمشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه هو حقيقة الجسم ومحل للاتصال
الذى هو الوصل والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان الامر الذى يتحد الاجسام هو
الجوهر المتصل الممتد […] فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين من كتم العدم وهو باطل كما ستعرفه
تحقيقه ومن هنا سؤال مشهور يعرف وذلك السؤال هو ان الاتصال الذاتى هو الجسم كما زعمتم فزواله الذى هو الانفصال بعدم هو الجسم لا محالة الكل
ما بقى جزءه فلا يكون الجسم قابلا له اى لزوال الاتصال الذى هو الانفصال ولما كان الجسم قابلا لزواله كما لا يخفى علم انه ليس […] زواله والقابل […] فليس
هو اى الاتصال جزءا للجسم وايضا حصل ان يكون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال يلزم كون الانفصال جزءا له وتقدير […] فيه ما ذهب اليه القول
باجتماع المتنافيين وظن المصنف ان ذلك السؤال مغالطة ونشأ من الاشتراك اللفظى فان الاتصال اى لفظه يقال للصورة الجوهرية التى بها الجسم
قبول الامتدادات الثلث وهو لا تزول عن الجسم بحال من الاحوال لولا بتصور بقاء الجسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا بمعنى الامتداد
وهو كم وليس جزءا للجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارض له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما لا […] الجسم باشكال مختلفة وبالمقادير مع بقاء
صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافى الاتصال العرضى ينافى الاتصال الجوهرى اذ لا معنى للصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يخفى
الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت للجسم جوهر مغاير لها متصف بها
فلا تثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال والجواب الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخص الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يرد
واجرام عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص تارة واثنين اخرى بل المراد ان فى الجسم
امرا مستحفظ الماهية الجسمية لا الهوية الشخصية معلوم البقاء فى الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد
عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر وذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال
وهى مغايرة للهويات التى تتعدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذى فى الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا فى نفسه اذا جعل تتجدد
فى الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التى لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اى زال شخص كان متصلا اتصالا
وحدانيا وحصلت اشخاص هى متصلات متعددة لم يكن موجودة فى تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق فى الحالين هو معروض تارة
لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ذلك ان ثمة امرا باقيا سواء انه ليس نسبة من الاشخاص التى فى الكيزان الى ذلك الشخص الذى كان
فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن فى تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانعدام الاجزاء بالكلية لما كان
الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحدانى ليس باقيا والباقى جوهر آخر يجب ان يكون فى نفسه لا متصلا
ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما لها
بالكلية هذا الذى قرر فى اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع فى مسلك الانفعال فقال تنبيه وربما قالوا فى اثبات الهيولى ان الجسم له
قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك
لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضى قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بالنسبة الى شيئين انما الممتنع
اجتماعهما بالنسبة الى شىء واحد الا يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهى بالقوة فى بعضها قطعا وربما استدلوا فى اثبات
الهيولى

بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير
انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا
فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر فالكون والفساد اي وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة
ويلبس اخرى وهو الهيولى ورده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة
الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استدلوا بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها
على التقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز اولا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
فتجسم اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية
مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها اولا يكون ذلك
الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى حينئذ صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو
محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي
لان ما لا يتحيز اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب
بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض
الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا على سبيل الاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية
بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها
لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في شيء منهما الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم بعقوله
ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة
بالكنه وهو ممنوع المقصد الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات
لان تلك الحجة التي هي المعتمد عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا فيما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات اذ ؟
ولعل بعض الاجسام لا تقبلها كالفلكيات على رأيهم فلا بد في اثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا الطبيعة الاتصالية الصورة
الجسمية المتصلة في نفسها الحقيقية اي الحاصلة لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية لغيره كان ذلك لاجل ان هذه حارة
وتلك باردة او بان لهذه طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود بوجود آخر فتنضاف من الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتمايزة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد
في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كانت طبيعة نوعية ومقتضى
الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا
فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري
في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا فيجب [illegible] فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون
بالنصب على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا تارة وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقائق ممتنع كذلك اختلاف
لوازم حقيقة واحدة ممتنع لاستلزامه ان لا يكون [illegible] حقيقة بل حقيقتين والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نسلم ان الطبيعة تلك الحقيقة
الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجية مسلم لكن انحصار اختلافها
فيها ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلق امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور
خارجة فلم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان تقوم بالمادة تارة وتقوم بنفسها اخرى

ولانحو

ولا محذور في ذلك اذ جاز ان لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه
ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته
كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية
بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه
حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية
في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف
لوازمها ثانيها اي ثاني تفريعات الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى
المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها اشارة فتكون الهيولى حينئذ جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اي لان الاشارة ذات وضع
اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت
جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون
الهيولى حينئذ امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها
قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز والمظاهر او لا تحصل
في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلاثة باطلة فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم
وكل جسم لا بد من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك في زمان واحد
التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل
في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن ساير العناصر الكلية
واختصاصه بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين
قلنا الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيص الحيز المعين من اجزاء حيز
الكل فان الهيولى المجتمع مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل باطل
وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تقتضي لها بعضا من اجزاء المكان الكلي وايضا قد يكون الهيولى المجردة تعين ؟
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصور المنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلت
تلك الاجزاء مفروضة وهمية لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وايضا جاز ان يوجد هناك مخصص للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما
اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى تخصصه لذلك الجزء بذلك الحيز او تخصصه
بحيز لعله ينتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان تخصيص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل
لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك
الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر
المختار وانه لا مخصص للحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين
لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم له اي للمجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى
لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد مر ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان
تتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته
لجاز تجردها بعد انقسامها الى جزئين مثلا وحينئذ نقول مادة الكل ومادة الجزء ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا تزيد مادة الكل

على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك بحج والا اي وان لم يكونا واحدة كان المجموع للمركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل زايدا على مادة الجزء
فثمة مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى
مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين الوجهين من الفساد اما في الاول فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثاني
فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا نكررها ثالثها انها
اي ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار
اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي الابعاد فكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل
كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به وكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة
المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية
له فيتساوي الجزء والكل في الشكل والمقدار المخصوصين وهو بحج او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لتغير
اي لتغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما سواه ليس قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل
والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري المتحقق في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ممتنع ان يتصور
هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا
فتمتنع مقارنته لمادة المتحيز فلو تبعها كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة
فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا
مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة وتختص بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي نشير اليها حال كونها
مادية لا يقال هذا الذي ذكرتم من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت في حد ذاتها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام الجزء
والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار منتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه كله في تلك الصورة النوعية
ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوص معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء الافلاك الكلية مع امتناع
التساوي في المقدار وان كانت متساوية في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله
للاشتراك فيما تقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص
بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية اي له معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون
للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه
النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسايط فانها قد نقض فصله للمستدرج وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود
الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعته لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة
فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة
الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب لمعنى كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة
فلا يتصور ح اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل وجزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فهذا اندفع عن الدليل
النقض المذكور ولكن للمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة
من غير فصل ووصل فليس يلزم من اسناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استعدادها
لقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور تبدل

شكل

شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وينتهي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحذور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع
المنع لكفى الاستدلال على المط بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال
الجسمية لقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا وكان هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب
عن هذا الذي قلنا بانه لا يشين حقية الكلام وصحة الدليل بمقدماته بل هو سبيل يعين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة ان الصورة
الجسمية لو وجدت بتلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل مفارقة صورته قبل التجزية ثم نجزيها فان كان الكبير
مثلا صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد بين
الامثال اي بين افراد نوعية الا بالمادة وعوارضها وهي اي الصورة الجسمية مفارقة بالمادة حيث ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت
ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تفريعات الهيولى
وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الاخر فقط او احتياج
كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور ويح فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة
والا تقدمها اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة مقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا
بالصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة
لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو بط وجوابه انه مبني على ان
البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة لانها اي في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية
لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون علة للمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها اي الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم
بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي وليست الصورة ايضا علة للهيولى
لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون
علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والتشكل فاما والهيولى متقدمة
عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها وما مع المتاخر متاخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متاخرة عن الهيولى
فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر ما مع المتاخر انما يظهر في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست
الصورة علة للمادة للزوم استغنائها اي استغناء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لاستغنت عند انتفاء
الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى
باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية
الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد وان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك
اذا تمهد هذا فيعقل التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة
تحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية
عن الصور كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون
السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت
ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من
الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وخامسها انه كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من
الاجسام صورة نوعية بحسبها تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام

البسائط

الا الفلكي وقبول الالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او بعسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه
اي عدم قبول ذلك الالتيام والانقسام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام
لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة
فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي بامر مختص ببعض
من الاجسام دون بعض فيجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لئلا يمكن استناد ما هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما
للجسم فهو المط اذ لا بد حينئذ من ان يكون جوهرا فقد ثبت ان في الاجسام جواهر مختصة هي مبادئ لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة
النوعية الا ذلك والا اي وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند هو اليه و [illegible]
قال الامام الرازي ره الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرها مستندة الى قوى موجودة
في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظ عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه
من لزوم التسلسل الذي اوردوه عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه
فلا بد من استناده الى امر آخر مختص وقد اجابوا عن ذلك بان هيولى الافلاك مختلفة بالماهية وكل واحد منها لا يقبل الا صورة معينة
واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة
اللاحقة وهكذا الى ما لا نهاية له وح نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية اي فلم لا تجوز فلم يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا
ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم
عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما يستدل على اثبات الصورة
النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدأ الكيفية باق في الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر
قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا نسلم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نم ذلك
فيقول لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع اي اس لعين ثبوت الصورة
النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه واتقنه كيلا تحتاج الى التنبيه
على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع في
الحيز الطبيعي الآن المص جعله من تفاريع الهيولى فقال سادسها لكل جسم حيز طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي
الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم
لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج
اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها طبيعة تابعة للجسمية في الاقتضاء
حيزا على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه يختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم تم بل لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمجرد لا مكان له
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين
ولا نم امكان خلوه في نفس الامر من تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه
خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمه مركز ولا محيط واذا جعلت الارض بكسرها في حيز الفوق
وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لانه يستلزم الترجيح بلا مرجح فما تقولونه من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل
كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة حالة تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لان الطبيعة الارضية تابعة له كما تقدم بل لان الجزء مايل الى الكل

طالبة

الى صور اخرى

بجعل مع

الذي يجذبه بجملة الجنبيه ولو شق الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط
المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يرتفع ذلك الحجر
اليها لطلبه الامر العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها
الى بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا وليس الكل ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب
ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكونها
وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون لكل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي
حيزا مبهما لكل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض فيكون المخصص لوكل الجسم بحيز معين امر من خارج كما
كان يخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما
جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لا تصل بالكل فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرغا على انه لكل
جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس
طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين
ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ضرورة اذ لم يكونا من المكان
القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال
فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفروع ان الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه
فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي
الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو خرج المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه
لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان
في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان احدهما الارضية بميل السافل اقوى من اقتضاء
النارية بميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب هو التساوي
في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل فيها ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة فكان هناك
ما يحفظ الامتزاج فالمركب يجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكونا لكل منهما مانعا للآخر في حركته او لا فان لم يتمانعا
افترقا ولم يجتمعا الا بقسر وان تمانعا فمثل ان يكون النار تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا
لبعد الآخر او لا فعلى الاول يبقى واقفا فيحصل المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني يذهب
المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة
فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب
في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين
ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة
فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب مع ان الكل بالنظر الى العنصرية التركيب اذا خلي عن مقتض آخر يمنع العناصر
عن افعالها فانه لا يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي له مكان البسيط المغلوب الفصل الثاني من فصلي المرصد الاول
في اقسامه اي في اقسام الجسم الطبيعي الذي بين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه
اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب فليظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما

ثم ذا [illegible] في الماء المكان القسري [illegible] [illegible] ان يكون [illegible] بحصول [illegible] الاخر او [illegible] الكلام [illegible]

والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اى كل جزء منه مساو لكله فى الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم
اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قايم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم
لان جزءه المادى وهو الهيولى والصورى وهو الصورة لا يساويه فى الاسم والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اى مقداريا والى ذلك
اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور فى رسم البسيط هو الجزء المقدارى فلا يرد الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط
وليسا مساويين له وبان فيما ذكرنا لا يصدق هذا الرسم على شىء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان صادقا عليها سواء تركب منهما
اولا الثانى من رسمى الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اى من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه
اربعة اعتبارات فى رسم البسيط الاول ما جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة
لان كل جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس لاجزائه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة
الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية من العناصر الثلاث ركنها فى اسمها وحدها … الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب
الحس مساويا له فيتناول … العناصر والاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها مساو لها فى الاسم والحد دون الفلك
الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شىء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب
بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين … والثالث عموم من وجه
وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة
وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه
فى اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا اما ان لا يعتبر
فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالقسم
الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخيرين والى ما فصلناه اشار مجملا بقوله
فاعتبر ذلك اى الذى ذكرنا من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس فى الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم
ونظايرها وفى الفلك ليظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت وفى الجسم المركب … على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه
المقدارى بحسب الحقيقة مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسايط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان
اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثانى ما تركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع
فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا ففى اسم
المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك ولتعلم
ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا
حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا
كان او مركبا شكل طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما بين عليك من استحالة لا تناهى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم كان وطبعه بان
يفرض وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية لكان محيطا به حد اى طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر
من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير عن سبب
ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها طبايعها ومقاديرها وبحسب صور انواعها
فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعى للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اى للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام
قوة اى طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل بالمادة الواحدة التى للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى
الكرة

ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية وسطحا او نقطة وهى امور مختلفة الحقايق … التحكم
لان القابل والفاعل فى الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول ان الارض بسيط
على رايهم وليست كرة بما عليها ومنها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقد قالهم فى دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه من تضاريس
الارض وخشوناتها الواقعة على ظهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها حتى اى تلك الخشونات على الارض مجاورتها على كرة كبيرة اذ قد بينوا
ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع
وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا تخرجها
تلك الخشونات التى لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها لا نعنى اى لا نعيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرة الحقيقية
لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرة فاذن حقيقة الكرة
منتفية عنها بل الجواب دفعه ان ايقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك لاسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول
فاتثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى
لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعى لتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل
كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية
للشىء ولما يمنع من حصول ذلك الشىء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة
للشكل مطلقا هذا الاقتضاء الاخير لا ينافى الاقتضاء الاول بل لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية
صارت حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك الوجه الثانى ان الافلاك المكوكبة فيها
مطلب نقر اى حفر يرتكز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والموضع اى مختلفة
بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون اخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة
وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة
نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من
ذلك ان يتشنج الفلك الاول نقرة او متمم تصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة فلا يكون الا الاختلاف
المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك لانا نقول لا يمتنع … تكون اختلاف
الصور فى بعض البسايط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يتوجه عليه انه يلزم
اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وسيحق وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادى افعال مختلفة جاز فى ساير البسايط فلا يلزم
ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية
سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء
من الجسم قوة وللجزء الاخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل الجسم
والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة نوعية فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة ولا نعنى بالشكل الا استدارة
الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء فى الحيوان والنبات ومقاديرها واختلاف اثار القوة البسيطة فى مادة حركية
فى العظم والصغر وصغارها من الملاءمة والخشونة هى القوة المصورة وهى قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها لم تفعل
موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اى فعل تلك القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى تختلف

منها الحيوان والنبات واصناف اثار القوم البسيط في مادة فاحركبه من قوابل متعددة جايز لا في مادة فالبسيط الوجه الرابع الافلاك اى الخارجة
المركز يكل منها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد جعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن ويجوز ايضا ان
تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما او ما اشار اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح
والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول
بان الشكل الطبيعي للبسيط سواء الكرة فالماء كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا
كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان ابعد عنه كراس الجبل فان كل ما فيه سطح اى سطح الماء اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض قطعة
من داير بل من سطح كرة مركزه مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضي طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر من المركز حتى يكون قطعة
من سطح كرى وانما ذكر الداير لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار رايس الاناء بنا وكذا تمر بطرفيه دايرتان مركزهما واحد
واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الداير الصغرى اكبر كبرا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الداير
الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليم ولما كانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملاء الماء اذا كان الاناء اقرب وتنح عنه
اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعنى بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على راس الاناء
من توهم حركتي القوسين عليه نفسه ونسيم الى ما لخصنا اشار بقوله وكلما كانت الداير اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة
الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اى الذى لا تركيب فيه من اجسام مختلفة الطبايع كما ينبهنا عليه ينقسم
الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب وهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج
والى ما لا مزاج له وهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا
ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اى هى مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية
هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وسقط فلك لجوز هو موافق المركز يسمى بالجوزهر
اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عندهم ايضا بالفلك الاطلس لانه غير
مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ
ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجود
الحركات المختلفة في الجهة او في السرعة والبطؤ فيهما معا فانه لا بد لها اى لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك
جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اى يصير
ساترا له اذا وقع على سمت ذاته وهو الى الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارات ومن الثوابت ما على طريقته
فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ينكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس
فانها تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها شيء من الكواكب لانها تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية
فهي تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما
تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين
في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظرا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الاستحسان فقال هى شمسة القلادة متوسطة بين
السبعة السيارات اعنى العلوية والسفليين والقمر وقد تاكد هذا الراى بما ذكره بعض المتاخرين كابي على بن سينا ومن تقدمه من متقدمي
الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها وتوهم من لقيه انه راها وعطارد كشامتين عليها وقد زعم بعض
المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشا

كالشامة فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة من الشا
ولعل الشامتان في جاز ان يكون احديهما تلك النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان لكل واحد
من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارات عدة افلاك تتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عن قريب ان شاء الله تعالى
ومبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون
الحركة للكوكب بنفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اى امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بالحلق
يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات اما بانفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات
باسرها متفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس في ذلك الى اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز وتتميم المختلف
الثخن والعرض ثم ان سلمنا ان ذلك غير جايز فلم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هى اى حركة الكل
الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغنى هذا الذى ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك
الثمانية ويحركه بهذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة ويحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة ايضا الى الثامن ايضا لجواز ان تكون الثوابت ودواير البروج على ممثل زحل فيكون
الافلاك الكلية سبعة لا تسعة كما زعموا ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك
عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم بتشابه حركاتها اى تشابه بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والحركة يدل
على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة
وبطؤا وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على الافلاك تحت افلاك
السيارات فلا يصلح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف السيارات الثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففيما يقع من الثوابت
في مداراتها اى يحاذيها بالمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجة الى عن رؤيتها فعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل
الى الجزم في غيرها اى في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور ان تكسف ولا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك
في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالعكس الى العلوية فقط ولما بالعكس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليس مرصودا لصغرها فلا يعلم
ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني المحدد اى في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اى
الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه او القرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة
حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك
في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة
بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد
المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجوب ما يراد بالحركة
الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم
والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما
لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد المشار اليه موجود في الخارج ولا شك في انه اى الجهة شيء ذو وضع اى مادي لان المجرد
المفارق المجرد عن المادة تمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اى حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك
ايضا في انها اى الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة والامتداد الحركة والا اى وان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد فالجزء الاقرب منها لا الابعد
بتمامها

فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انقطعت اى وصلت الى اجزائها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة وهو اى ذلك الجزء
الاقرب هو منتهى الجهة دون ما وراءه اى الاقرب ان لا يكون شيء من الجهة لجواز ان يكون هناك الاشارة او الحركة الباقية الى تلك الجهة فالجهة
ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون شيء من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة
الباقية في الجهة لا اليها قلت بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة والنزاع
ولقائل ان الجهة موجود في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اى الجهة نهايات وحدود
اى اطراف من اعراض قايمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت
سطوحا والا اى وان لم يكن نهايات واطراف بل كانت اجساما لكان الجهة لها حيز اما بالاستقلال او كان منقسما في الامتداد لكونها
عامر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه لما عرفت من انتفاء الانقسام في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة ايضا فلو
لم يكن الجهة حدودا مختلفة الحقايق قايمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى فانها في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اى الخلاء باطل
معنيته مح بكيف متصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او هى في الملاء الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقايق فهو الجسم الذي لا يتكثر
فلا يكون هناك جهات مخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اى الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الحقيقة
وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة مختلفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض اخر منها وقد
علمت في مباحث الاعتمادات اى الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما
جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لابد من جسم يحددهما وتعين وضعهما ويكون ذلك الجسم
المحدد كريا لتتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يعرض
في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكرى من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما البعد عنه فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام
اخر اذ يمكن فرضه تحت يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى
واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي ينتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده
كافيا في تحدد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك
القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا واقعا في جهة من الاخر فيكون
الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه ايضا فلا يتحدد بهما الا جهة القرب دون البعد كما عرفت فان
البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد الى غير النهاية فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية تحيط بالكل اى بجميع
الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي تساوى البعد عنه وينتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت
وهو المحدد لها اى للجهات احكام منها انه بسيط لان المركب من بسايط متعددة والانحلال واللازم باطل فالملزوم مثله اما اللزوم فلان
المحدد اذا كان مركبا من البسايط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك ان
البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقي بالاخر لتساويهما اى لتساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه
الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اى الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء
عن بعض ودوره تعالى جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعنى الحركة المستقيمة
لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها اى ومن
احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك ساير الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب
وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لانم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان

فان قيل

فان قيل فيها حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم جميع الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا ينفي
في المحدد اذ ليس وراءه شيء حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب حتى يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لحجب
رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يحجب ما بعيد وبين سلمنا وجوب رؤية لونه فلم لا يجوز ان يكون
هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اى لون الزرقة امر يحدث في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت
الزرقة قد يكون متفاوت فيه قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول
الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قايما بالجسم وما الدليل القايم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق
التخيلي اى لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما
اى الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وكل منهما يقتضي الحركة بحيلها بالاستقامة
فيقتضى وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اى قبل لا به وهذا الدليل لا ينبنى
مبدا م على تحديد الجهة كما يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدليل الارصاد ففيها ميل مستدير
بل ميل مستدير ايضا لانه المعنى القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اى تنافى المبدأين لان الميل
المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد وتحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ولو سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الاخر فان الحجر
المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأه كما مر ومنها انه اى المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد
قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتدت برودتها تغلظت واذا تغلظت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة
فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض
النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا
بل لعل التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة
الخفة كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلول عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم
فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانت مقتضيتين لهما وقال الامام الرازي
في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس حارا ولا باردا ان يقال لو كانت هي اى الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الموجب
الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من الفلك
اسخن كرؤوس الجبال الشامخة وكما يستحيل ان التالي باطل لما ذكره وكما يحق ان يسخن الشمس وحرها حال طلوعها دون السموات التي هي
في غاية الحرارة مع انها اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع
حرارة م فربما لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر في عالمنا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل
الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اى الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة يصل اثر تسخينها الى الجو
كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب عنها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليها اى
قياس الافلاك على الشمس بتقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح
الاجسام الكثيفة وذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك

الحار بالفرض اشعه تسعى لشى ولعترافنا فاما اعنى قوله وماذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها بساير العناصر فلو صح الدليل
المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد تقال الطبيعة الرابعة بها تقاومها ولا تتصور مقاومتها للافلاك المتحركة جدا اذ لا قدر لها بالقياس
اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة
واليبوسة عسره اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا تتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة لاجزاء
القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة فى جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك وانما لم يجب
عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة
نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان يكون متصورة بالصورة النوعية التى فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعى كما مر فللصورتين الكاينة والفاسدة
لكل منهما اذا حلت فى المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعى فان اتحد حيزهما الطبيعى كان الجسمان حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما
الجسمان اللذان اتحد حيزهما الطبيعى وسواء الخرق عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى
الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم ايضا صحة
الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة اما ان تلبس الصورة الكاينة تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها الطبيعى جاز ان تتحرك
الكاينة الى المكان الطبيعى لها وان كانت الفاسدة فى مكان الكاينة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت
فى مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعنى الكاينة والفاسدة
يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى اخره فرع اجتماع
الصورتين فى المادة الفلكية حتى يتحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيتقالان معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل او
ليس شى منهما اواحد منها فيه فيلزم صحة الحركة وانه اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم واحد من
الصورتين عند ما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل الفساد كانت
فيه مع الفاسدة فقط وبعده مع الكاينة فلا يلزم شى من المحذورين ومما يحققه اى يحقق ما ذكرنا من جواز اقتضاء الصورتين
حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما فى الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقايق
المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك فى الكم
اى لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدده فانه لو
ازداد لكان ثمة مكان خال يشغل محدب المحدد اليه وعلى ابه ذلك المتاير وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال
ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شى يشغل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب فى الماهية
للبساطة اى لبساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما امتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشى حكم مثله وكذا محدب الحاوى
المماس بمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه وكذا مقعره المماس
لمحدبه وهكذا نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اى محدب المحدد بالزيادة او النقصان
ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شى عملا ممكانه فلا يجب مشاركة المقعر له فى امتناع
الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب الحاوى بمقدار ازدياده وان ينتقص ويزداد محدب الحاوى بحيث يملا مكانه ولا يخفى
ايضا ان هذا الدليل المذكور لا يتاتى فى ساير الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن
واستقامته بل لم يلزم منه ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسايط مختلفة الحقايق والاحكام فاى ملتفت يلزم من ازدياد مقعر المحدد
ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم تم بجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم

واما على انا

واما على راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه
وخلو مكانه وعلى التقدير امتناع الخلاء نقول يجوز خلق الله تعالى جسما فى مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اى فى المحدد وكذا
فى ساير الافلاك مبدا ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رصدوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب
انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدا ميل مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريق انيا واما الطبيعيون
فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدا ميل مستدير لان الاجزاء المفروضة فيه متساوية فى تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك
التساوى فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بالحيز المعين دون الاحياز اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر
اولى من عكسه فكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر فاى اصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز
الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء اى شى من الاجزاء فى حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع
وانه محال او يحصل الكل فى الكل اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متعددة بل واما بدلا وذلك اى الحصول على سبيل البدل هو بان
ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه بعينه كونه اى كون الفلك متحركا بالاستدارة وتستلزم ان يكون فيه مبدا ميل مستدير
وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جايزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية
فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض اخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر
وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جايزة ففيه مبدا ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكلما فيه مبدا ميل
مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليهم اى على الطريق الاول المذكور فى الكتاب
انه بناء على البساطة ولم تثبت البساطة لما ذكرنا من تطرق المنع الى ما ذكروه من الافلاك عنصر دليلكم مهما عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة
فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان تتحرك الى جميع الجهات اى الجوانب
دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على
الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر ترسمها الاجزاء
والنقط المفروضة فيما بينهما وتختص هى بحركات تختلف اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه
اى فى البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدواير الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما
لا يخفى على ذى بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدواير الى فاعل موجب بالذات
لانه لا تخصيص من الموجب الا بمرجح معه فيستقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين
فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع كما مر واذا وجب الرجوع بالآخرة الى الفاعل المختار فليعتبر قولا
اولا فانه تخفف عنهم كثيرا من المؤنات التى يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات
مبنية على كون الواجب موجبا بالذات واذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو ايضا مبنى على البساطة
فيرد عليه ما ورد على الاول مع شى زايد وهو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود المبدا الميل المستدير لا وجوده بالفعل
وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه مبدا ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما مر
وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قبل هو اى المحدد وحده هو المتحرك
بالحركة اليومية حركة ذاتية هو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية فانا اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا
لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية بجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب

لكان ثمة

للقابل

وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدورة فاعلم ان الشمس تحرك بحركة الكل الى موازاة ذلك المكان لانها قطعت
قوسا نحو المشرق فاذا دار المجموع ربما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحركه جميعها
وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى لانها اشهر او لانها من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها
ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك
قال وقطبا هما اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم داير تفرض في منتصف
القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون
لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء يكون ملازمة لسمت الراس مارة به وهو
دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس في خط الاستواء بل تميل عنه الى ناحية الى
الشمال متباعدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت
ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الراس الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته
مكررا حالها دايما اذ تميل تارة اعني الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب ثم تعود ابدا الى مثل حالها الاولى فعلم من ذلك
ان مدار الشمس مايل عن معدل النهار ليس موافقا له والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس لما قارنت كوكبا من الكواكب
الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما
ستعرفها بها يدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تجاوزها وتخلفها ايا ما الى المغرب فيفرض داير موازية
لمدار ما في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحته من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك الداير الموازية القاطعة مدار الشمس التي
تحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت لما تحتها وتسمى الداير المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط
البروج وفلك البروج اطلاق الاسم الفلك على الداير ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح
هذه الداير واما اي الداير الموازية تقطع معدل النهار منصفين على نقطتين متقابلتين لان هما دايرتان عظيمتان وكذلك
كل دايرتين عظيمتين تفرضان في كرة فانه تجب تقاطعهما على التناصف لما تبين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل
النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت
الشمس بهما سوى موضعين هما تحت القطبين فالتي تمر بها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال اي المعدل هو الاعتدال
الربيعي لانه مبدا الربيع في معظم المعمورة والتي تمر بها الى الجنوب عن المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدا في معظم المعمورة
ايضا ونفرض على منتصفيها اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث
يكون غاية البعد بين المنطقتين وتسميان اي هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف
الشمال عن المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها ابتدا الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف
الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع بهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين
والانقلابين تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربع التي
للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة ثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج
منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دواير عظام متقاطعة على قطبي البروج ويمر كل واحدة منها برأسي قسمين متقابلين كي
تلك الاقسام وحج تفصل بين كل قسمين منها نصف داير من تلك الدواير فتحيط بها اي بالاقسام كلها ست دواير كالكرة
وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج بثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقايق

اي من المعدل

ودلك

وقسموا الدقايق

وقسموا الدقايق اي كل واحد منها ستين قسما سواء وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع وهلم جرا الى
ما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي داير بين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين
انصاف تلك الدواير على مسامتة ذوات البطوع تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة
واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من تصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية واسماي تلك الصور
المتخيلة تزول عن موازاة البروج بحركة البطيئة التي للثوابت والاسماي بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك
الثامن فاذا من خرجها عن الموازاة بحركة البطيئة كان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس واشدانا اعتبار البروج
وافتتاح الدور بها على الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس لما وصلت الى هذا الاعتدال ظهرت الحركات من انواع النبات والنشو والنما
وبدا فيه مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي من البروج من نقطة الاعتدال الربيعي
والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين
الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب
الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي هي الجدي والدلو و
الحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروه كذلك لان المقصود
ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا داير
مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر نصف الداير بغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الاكر
فمن المعدل ثم بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى
عليك ان هذه الداير هي احدى الدواير الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سايرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعد بين
فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدواير العظام وقطبا هذه الداير الاعتدالان لانهما تقعان اي قطبا هذه الداير تين اي المنطقتين فانهما
متقاطعتان على قوايم لمرورهما باقطابهما وكل دايرة تقاطع اخرى على قوايم فيكون قطب كل منها نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كل كل دايرتين
ان يكون قطبا ثالثة واقعين في كل منهما والواقع فيهما انما هو نقطتا تقاطع المعدل وفلك البروج وهو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان
قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دايرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب
وتسمى هذه الداير دايرة الميل فان تعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما في القوس الواقعة
من هذه الداير بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة
منها بينه وبين الكواكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكواكب بعد اي بعد الكواكب عن المعدل
وهذه الداير اعم مطلقا من الداير المارة بالاقطاب وتوهموا دايرة اخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء اي جزء من اجزاء معدل
النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دايرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك
الجزء او الكوكب عن منطقة البروج صحيح بلا شبهة واما كون عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فغير انه وان كان صحيحا بحسب المعنى
الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مايل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض
عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني عن المعدل وهذه الداير ايضا اعم
مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الداير المذكورة خمس دواير عظام توهموها على الفلك الاعلى بالنسبة الى السفلى ثلثة منها متحدة المحور
هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وضع الاوليين بالنسبة فظاهر واما وضع الثالثة كذلك فلما بين في الاكر
انه يستحيل ان تتقاطع دايرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دايرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد

فنقطعها على نصفين ثم

اي من المعدل

ودلك

وان ذلك القوس هي عرض الكوكب

بين العظيمين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فنهايتهما ثم الاشراق فالجبل الصحيح
شاهد ببطلانه وهذان منهما سميا دائرتا بالنوع لا تتناهى اشخاصهما وهي دائرة الميل والعرض فانهما تتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة
البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحد منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك
اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا عليهما اي على المارة وقد نبهناك
على ان المارة داخلة في كل واحد من حدي دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة
الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك ويسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة
الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق
على حدة وقطبا ما يسمى الرأس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمسة يمر بقطبيها اي بقطبي الافق فيكون هي ايضا بملاحظة
السفليات فالثانية منها يمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء ويسمى دائرة نصف النهار لان منتصف
النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين حصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين
الصاعدة والهابطة من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق لم يزل ارتفاعه يتزايد شيئا فشيئا
الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها ابتدأ في ارتفاعه الى غروبه واذا غرب انحط عن الافق
متزايد الانحطاط الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه ثم انه يأخذ منه في التقارب متناقص الانحطاط الى ان يبلغ
الافق من جهة الشرق فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك
بالعكس اي الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي
ايضا وقطبا ما نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما يمران بقطبيهما
لما مر والثالثة منها يمر بقطبي الافق ويمر ايضا بقطبي هذه الدائرة اعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فيكون مارة
بسمتي الرأس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب ويسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه
الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه ويسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف
الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطبا ما نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة
من هذه الخمس يمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقع المنطقة
لا على زوايا قوائم ويسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب
منطقة البروج او بين قطب الارض ومنطقة البروج يسمى عرض اقليم الرؤية ويسمى ايضا وسط سماء الرؤية لانها تنصف بين ما
يطلع فلك الثوابت فيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها والخامسة منها يمر بقطبي الافق وبالكوكب ما
اي وبرأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مار بالمركز ويسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق
وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه
الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة
الارتفاع وبين احدى نقطتي الشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن
قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني
نصف النهار وكذا اي عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين مرة وانطباقها
عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وتنطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها وح

لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احد القطبين واما اذا فرض في احدهما مع كونه على دائرة
اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس والقدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحد من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس
الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحد منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل واحد منها لا يكون في بقعة
واحدة متعددا بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنتان منها تتغيران في بقعة واحدة آنا فانا وهي دائرة
الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل النهار لهما حول قطبيه بالحركة اليومية
فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما بني عليها امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في مثلها ولا تعلق بها تعديا
ولا توجه نحوها ابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها فيه لنقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رأيتهم يحكمون
بكلام اوهن من بيت العنكبوت لم يهولنك اي لم يغررك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور
اليابسة وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان يعني هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة وكو... الجمادات هذا ما ذكره
ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا
وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرع وهي المنطقة وان يفرض
على جنبيها دوائر صغار متوازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالعكس اليها بطوءا اشتدادا وتباطؤا فما هو اقرب الى القطب يكون
ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها
اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح ينفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان
لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات
الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي رأسين ويضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة
على الوجه المحسوس المرصود بالآلات ويكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكم وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف
عليها في عظمة مبدعها قائلا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة يجب بتلك الالفاظ ان يعتني بشأنها ولا يلتفت الى من
يزدريها بحجة العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا ان
للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة لها بطيئة جدا وانها يتم الدورة في ثلثين الف سنة
هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان
بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل يتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة
بناء على ما وجد المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة
بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة
وانما حكموا باتمام الدورة مع ما ذكر من المراد فقد احس منها حركة بطيئة بالرصد على وجه تحكمه كما عرفتها واعتقدوا انها تتم الدورة
لدوامها على زعمهم فقدروا بالحساب تمام الدورة من هذه المدة المختلف فيها كما حصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من الكواكب
بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينهما مدة طويلة ولذلك خفيت على الاوايل
حتى حكموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها مع البعض في القرب والبعد والمحاذاة
ولهم هذا التحديد بانه لا تتعصل فيما بينها كما يعدم اختلاف حركة السيارات الرؤية سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا اذ لابد
لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق المركز
سطحان محيطان به هي داخل وخارج مماس مقعره وهو المحيط به من خارج ومقعر وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط

بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اى يميل مركزه الى جانب منها اى من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز فى ثخن فلك آخر ويسمى
ذلك الفلك الآخر المايل هذا انما يصح فى خارج القمر فانه فى ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمايل وما عداه من السيارة سوى عطارد
خوارجها فى ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما فى ثخن الممثل والآخر فى ثخن الخارج الاول كما
ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج فى ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوى له ويسميان بالمتممين او
بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلى الذى ذلك الخارج فى ثخنه وهما ليسا متساويى الثخن بل لهما آخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه
عن مركز العالم تتدرج ذلك الغلظ اى يتعين شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهى بنقطة مماسة للخارج المركز لاحدهما وهو المتمم الحاوى لمحدبه
اى محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوى لمقعره اى مقعر الخارج متبادلين حال من المستتر فى آخذان بهما بآخذان فى ذلك الغلظ
المتدرج المنتهى الى ما ذكر حال كونهما متبادلين فى الغلظ والرقة فيكون الغلظ لكل من المتممين فى مقابلة الرقة من الآخر بحيث
يكون حجم مجموع المحوى الداخل فى الخارج والحاوى الخارج عنه بمحاذى جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما يجبر بغلظ الآخر ويكون الثخن
الوسط منهما اى من المتممين حجمهما سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كان غلظ كل منهما ورقته يساوى
غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل فى المحوى موازيا بالمحدب الخارجانى الحاوى ويكون مركزهما اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين
واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج فى ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان فى ثخن خارج آخر كاحد خارجى عطارد
فان مركز السطحين المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج الآخر ومنه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيح سوى الحكم بان غلظ
كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ذلك المقدار كما قام عليه البرهان وتشهد له ايضا التخيل الصحيح
ومن له ادنى مسكة والتدوير بين كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل هو مركوز فى ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره
باخرى وقد يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له اى للتدوير متمم اذ لا حاجة بنا الى متمم مفروض انه كرة مصمتة
ويتحرك مركزه بحركة الفلك الذى هو فى ثخنه دايرا حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك
الحامل للتدوير وان كان الحامل موافق المركز بمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا
خارجة المركز الغاية من الثانية الفلك الموافق المركز فيقطع هو اى المتحرك بحركته عند مركز الارض الذى هو مركزه فى ازمنة متساوية
قسيا متساوية من محيط الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اى متساوية لان الحركة
البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضى ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اى من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دايما متساوى
البعد عنه لانه مركز الدائرة التى يتحرك عليها فلا يحس فيه اى فى المتحرك على الموافق بسرعة وبطوء اى مركز الارض ان فرض هناك
احساس ولا فيما هو حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز
فانه يختلف منه اى من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت فى الموافق لكنها
اى حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصفى الخارج وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا
عند نقطة هى وسطه اى وسط هذا النصف فى الخارج بها اى بتلك النقطة يماس هذا النصف من الخارج مقعر المايل اراد به الفلك
الذى يكون الخارج فى ثخنه كما مر ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اى من النصف الاول بالعكس الينا
وغاية البعد منا بينه عند نقطة هى وسطه بها يماس محدب المايل ويسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته
فى متساوى الزمان وهو فى النصف الاوجى هو قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر
فيرى ذلك المتحرك ابطأ ويرسم فى ذلك المقدار من الزمان فى النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكبر على عكس ما تقدم فيرى المتحرك ذلك
اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول هى اسرع واما التدوير بحيث لم يكن شاملا
للارض

فيكون حركته

فيكون حركته فى احد نصفيه الى التوالى من حامله اى موافقة لحركته فى جهته فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك مركز
التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس فى ذلك المتحرك مجموع حركتيه اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع
ويكون حركته فى النصف الآخر الى خلاف التوالى من حامله فيكون المحسوس فى ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ
بل ربما ساواه اى ساوى التدوير حامله فى الحركة بحسب الحس فلا يستتبع لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا فى جزء من اجزاء
منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اى على حامله فى الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التى كان
متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اى التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعته فى النصف الموافق للحامل الى البطوء فى النصف
الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اى بين السرعة
والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالى بعد الاستقامة الى التوالى ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على
تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اى من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ
الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفى التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اى من النصف الابعد ابطأ لا اسرع
كما زعم لان مقتضى البعد فى نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد
بالعكس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوع منه اسرع لا ابطأ
ومنتصفه اى منتصف الآخر هو البعد الاقرب بالعكس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر مما ذكر ان الاسراع والابطاء
منضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما منضبط باصل
التدوير المقصد الرابع فى فلك الشمس قدمه على افلاك ساير السيارة لان الشمس اشهرها وابرزها وعليها مدار الاحكام الكلية
وما تركب منهما مع ان احوالها اقل من احوال غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهى اما على فلك شامل للارض مركزه خارج
عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اى وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم تختلف بعدا
وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض ولا تختلف سرعة وبطوءا كما علمت والتالى باطل بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان
المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك البروج اكبر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى
ثم الربيعى وهو النصف الباقى منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس فى النصف الاول ابطأ منها فى النصف الآخر كيف
كان فى الحال فله اى للكوكب الذى هو الشمس فلك اما خارج مركز ومايل اراد به الممثل الذى يكون الخارج فى ثخنه واما تدوير
وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على التدوير اذ لا بد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع
المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة
واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد من تحريك اوجها من حركة تعين حركتها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان
قلت كلامنا فى جهة السرعة والبطوء ولا حاجة فيهما الى حركة الاوج وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد على اصل التدوير من
حركة ثالثة تستند الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعة فى نصف من فلكه بل فى نصف بعينه
من فلك البروج وبطوء فى نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة فى الجنوبية وذلك
على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب
واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فليفرض التدوير
بحيث يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون قطره لا نصف قطره يوتر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك ان يفرض
حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان يفرض حركة التدوير شبيهة بها على وجه يكون فى قطعه
البعيد

الى خلاف جهة حركة الحامل وفي قطعه القريبه الى جهتها لسكون الدائرة التي يرسمها بمجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعها
بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سوا ويكون الاختلاف المحسوس من الاصليين شيا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليوس اختار
الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدار خارج المركز المقصد الخامس في افلاك
القمر لما كان القمر يكون انهى في الشمس والاثار عقيبها به وسو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج
وسطى في نصف اخر منه وليس القمر كذلك بل سو يسرع وسطى في جميع الاجزا من فلك البروج لا يختص اسراعه ولا ابطائه بجزء
معين منه دون اخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم دوره قبل دور حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير
في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطا فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير
قبل دور حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه
وهكذا ثم ان التدوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطؤ باجزا معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر
الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد عوده الى جزء بعينه من البروج
بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دور بعد حامله ثم ادا اسرعته الى سرعته وبطؤ الى بطؤ لم يكن منتقلا باسرع او ابطا يعني
ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه فعلم بذلك ان تدويره مركوز في فلك خارج المركز اذ يكون
الشيء المفروض في التدوير المتحرك في ابعد بعديه اصغر وفي اقربهما اكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة متقيسة
الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعها في حضيض الخارج المقتضي
لغاية السرعة والاوج تقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس على التوالي كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالي ولو
كان في تربيعها الاخر على التوالي كان الاوج في تربيعها الاخر الى خلافه فله فلك اخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك
يحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المايل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة
مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع والمقابلة ففي الاجتماع
والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطة بينهما اي بين القمر واوجه ابدا بتباعدان عنها
اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يلتقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها
اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي
يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المايل وليس منطقة المايل في سطح منطقة فلك البروج والا لكان القمر في سطح منطقة
الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح فلك البروج وكان القمر حينئذ لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما للشمس
كذلك دايما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر
في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل تقاطعه اي تقاطع منطقة المايل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين
تسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج ويسمى من النقطة
الراس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه
الشكل الحادث من نصف الدايرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين
كالراس مثلا ثم كسوفا اخر مثله بعد زمان طويل رأينا الكسوف متاخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك
البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل
الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض

قليلا

قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا
الى ان يصل القمر الى الذنب فيكون ح عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه متزايدا اولا الى ان يصل
الى المنتصف الاخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء
ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم في الرصد خمسة اجزاء والزايد من العرض بعد مجاوزة العقدتين والناقص منه بعد
مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهي اي العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي
للجزء العاشر من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذلك العرض المتناقص الشمالي للجزء الذي
من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الذي من النصف الاخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له
اي للقمر اربعة افلاك تدوير موهوم مركوز في حامل خارج المركز موهوم يحيط به مايل له اي لذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز
يسمى بالمايل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بذلك المايل فلك اخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع
حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاعلى والى خلافه في نصفه الاسفل وللخارج حركة الى التوالي وللاخرين
اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله وللقمر في الطول وهو ما بين المشرق والمغرب اختلافات ثلثة واحد منها هو الاختلاف
الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر
الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف ح بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا
من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء اخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الاخر وحصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم
هي هذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص مثل الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره
وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف
الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم
والخارج والتدوير بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدا حركته الخاصة والطرف الاخر
حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في ما بين الى التي مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض
لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج
الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل يحاذيان ابدا النقطة التي كما نذكره
ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط وحينئذ كان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف
ليس بسبب كون الحامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين ذروتين علم انيته ولم يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون
بسبب تفاوت قطر التدوير في العظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل
الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير ح في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان
في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا اي في اختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية لانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب
القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول وللقمر في العرض
وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بيننا تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة التدوير مثلا اذا تحركت على محيط
داير كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول
مركز ذلك الداير الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خرج من مركز الداير وانطبق على قطر من الكرة وادارها
حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الداير وح يقول مثل الاصول التي قررناها في افلاك القمر وحركاته

يلزمها ان يكون التمثيل تشابه حركة اى حركة مركز تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض لها اى لمركز
الخارج ايضا وان يكون تساوى قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط مع انهم وجدوه بخلاف تشابه حركة اى
حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط اى المار بالمراكز والاوج
والحضيض غير مركزيهما اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال من
من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء
اللازم الذى هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذى هو الاصول التى ذكرها بطلميوس انه اورد على كلامهم
اعتراضا اخر فقال كيف اى كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة فيجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على
الوجه المذكور المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذى هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك
الوجه وانما يصح هذا الاستدلال لو علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة بينهما فيجوز ان يكون له وضع اخر مغاير لما
ذكروه يستلزم ذلك الوضع الاخر تلك الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى ذكروه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور
المختلفة في اللوازم وسبيل اسعافه اى اسعاف الوضع الاخر ضرورى ولا مرية فيها المقصد السادس في افلاك الخمسة الباقية السماء
المتحيرة انها تكون مرة في الحركة الى توالى البروج فيا خذ في بطوء ثم يزيد ذلك البطوء الى ان تقف في الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما
ثم تاخذ في الرجوع الى خلاف التوالى متدرجة اى كل احد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم تاخذ في البطوء في رجوعها الى ان تقف اياما ثم تستقيم
اى تتحرك الى التوالى متدرجة في السرعة في استقامتها الى غاية وتوضيح ذلك الذى ذكرناه من احوالها انها في جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليست في
استقامتها ورجوعها ووقوفها ورجعتها وبطوئها مخصوصة بحد معين من اجزائه بل توجد في كل منها فعلم مما ذكر من احوالها انها في تدوير يدور بها كما
في نصفه الى [illegible] حركة حامله كما في القمر التاسعة ثم انها اى الكواكب الخمسة يكون غيره من الثوابت فيلحقها مقارنة [illegible] مقارنتها تختلف لها
الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس
حتى يصيرا رقيبين عنها فيطلعان بعدها ويتوليان كذلك متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا
وغاية بعد عطارد سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالى متقاربين منها حتى يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يتوغلان اى يصيران غربيين
عنها مستويان في قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في المغرب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت [illegible]
حتى يقارنانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما
فقط والسوالف من النجوم وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل اواسطها انما يكون في مقابلة الشمس [illegible] الحضيض [illegible] ان واسطة استقامتها
انما يكون في مقارنة الشمس [illegible] في الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحى والمسائى كما زاد له في نصف قطر تدويرها [illegible]
الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما منها صباحا ومساء انما تحسب بنصف قطر تدويرهما والمسطور في كتب الفن ان الفلك التدويرية البطانية
كانت اوائل رجوعه او استقامته لو جدت تشابه بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا تتصور ذلك
الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قوسه في نصف قطره اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز انه
ارادوا ان بين ان لعطارد خارجا اخر يكون حاملا في حركته يقال البعد المذكور اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير
كما عرفت يكون لعطارد في اخر الجوزاء واول الجدى اعظم حالة في سواهما اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره
في اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى الحضيض حامله مرتين والاوج الا [illegible]
فهو اى الاوج لو لم يتحرك الى الغرب الى خلاف التوالى لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة
واحدة وقد بان بطلان [illegible] تحرك الاوج الى المشرق اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة [illegible] وذلك [illegible]

تحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج
قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى اخر القوس فقد تحرك المركز بثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من اخر
الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ اخرى
وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى ربع الحمل على التوالى وهو اخر الجوزاء وصل الاوج الى ربع على
خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز في الحضيض واذا وصل المركز الى ربع الثالث وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى ربع الثانى
وهو اخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما متلاقيان فيما بين الربعين وقوله في مقابلة سهو من القلم والصواب في مقارنة اى عند
الاوج مدير مركز التدوير في الميزان وفي الحمل في ذروة مركز التدوير الى الصاسهو والصحيح فالاوج الحامل او مركز الحامل يتحرك الى خلاف التوالى ويسمى ذلك
المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحى والمسائى في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اى مدير عطارد
في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان فيما يجتمع الاوجان فيكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون
واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير والاوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت في اى كل
في الاعتدالين فيعلم هذا الاختلاف له رصد الكسوفين فيهما ويظهر ذلك في الدهور الطويلة لان الثوابت تتحرك حركة بطيئة جدا كما سبق والاوج [illegible]
سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقهما الى توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق اما لانها اى الحركة هو كرة الثوابت
مثلا او اما لتوافقهما اى توافق الحركات للمتعددة في الحركة بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخر جهة وكما اتفق في ان
حركات تلك الاوجات هي المثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس تابعا للقمر بل عرض مركز تدوير الزهرة شمالى ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبى
ابدا واما عرض مركز ذروتها فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم ان صورة كيفيته ما ذكره بقوله كان التقعر من مدارى مركزى تدويرهما
[illegible] لان في جهتى الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة مثلا مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت
الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذى يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها وشماليا عن المدار
عنها [illegible] الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية الوصف في منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها [illegible] حتى ينطبق عليها وهي الى
الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذى كان جنوبيا وقد صار هو الان شماليا وقد صار النصف الاخر الذى قد تحرك عليه في
الشمال جنوبيا وشماليا على المدار عنها في الجنوب الى غاية ما في منتصف هذا النصف ثم يتقارب انهما حتى ينطبق عليها بتبادل تصورها في الجهة وهكذا دائما
فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوزه
الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق ويتجاوزه الى النصف الاخر الذى كان شماليا وقد صار الان جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على المنطقة
واما في الجنوب عنها ثم لها اى للزهرة وعطارد عرضان اخران متغايران يعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه فان القطر
من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كما زاد له بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان الانطباق وذلك القطر انما هو عليه — ويتفصل عنه اوجه
في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين لا فهو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المنطبقين وكذلك
[illegible] الزهرة عرض جنوبيا وعطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر
المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل تقتضى عرضا وكيفيته مبسوطة في كتبهم ولقد احسن في بيان الحوالة ولو عملنا اكثر المباحث المالوفة وترك
تفاصيلها لكان احسن واحسن لان التوضيح لها على الوجه الذى اورده اوجب ايضا الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها [illegible] يوجب زيادة في
الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكره في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان يكون دورية
متشابهة بحركة وانما يتجاوزون الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد في الكواكب لم يثبتوا اى لم يتكلفوا اى في ذلك المبدا بدا شرعوا
الى [illegible] كافة شانه والذى يحكم بالعدم على قاعدتهم في مسئلة افلاك عطارد وبعدما قررناه من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع [illegible] العلم

بل واقع انها اى تلك القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز اى مثل ما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة اى ان حركة مركز
تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج الذى هو المدير ومثل هذا
الاشكال وارد على الافلاك العلوية والزهرة ايضا والذى ينحل به على قاعدتهم فى الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم
فاذا يمنع ان يختلف تلك الحركة بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اى على الافلاك من ارادات جزئية لا بد منها فى تلك الحركة اذ قد علمت فيما سبق
انها اى ان العصبية لا يكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن جميع الاشكالات
واما اشكالها فانبهت عليه القسم الثانى من الاقسام الخمسة فى الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه مكدر فى نفسه
يظهر كمودته اى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس مستنيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكالها النورية بحسب قربه وبعده
منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جرم القمر مستنيرا كالمرآة وقيل
يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير لانه على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب
ومنهم من قال كسف بعض الكواكب بعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى ساطع صاف وللمريخ حمرة وللمشترى
ساطع غير خالص وللزحل كمدة مع كدرة وقد اشار الى هذا القسم مقاصد عشرة الاول فى الهلال والبدر والقمر لما كان مستضيئا من الشمس فنصفه المقابل لها مضىء
ابدا ونصفه الاخر مظلم دائما كان تحت الشمس فاذا كان القمر متقدما لما كان وجهه المضىء اليها وبنا فلا يرى له ضوء اصلا وكان نصف دائرة الرؤية
وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة الفاصلة بين المضىء والمظلم منه ويعرض دائرة الرؤية بانه يقول دائرة الضوء
يزول لا محالة بزواله اى زوال القرص عن المحاذاة للشمس بسبب الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين
يقع شىء من الوجه المضىء مستترا فى نصفيهما فيرى قوس من الوجه المضىء فهذا هو الهلال لا يزال ذلك يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه
المضىء عظما حتى يصير الوجه المضىء بتمامه مرئيا وذلك عند التقابل التى هى غاية البعد بينهما وينطبق الدائرتان مرة اخرى فيراه بدرا كاملا كرا تامة
ثم اذا انتقص بعد غاية البعد بينهما تقاربا من الجانب الاخر فتتقاطع الدائرتان مرة اخرى ويتحرف عنا شىء مستدق من الوجه المضىء فينقص كمال البدر
وهكذا يتحرف المضىء شيئا فشيئا حتى نرى منه شكلا هلاليا فى جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق فى دائما لا يرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف
ضوئه وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر بالقرب منها فيمتنع القرص الاستبانة لضعف ضوئه واما اذا كان بعيدا عنها فاحد جانبيه منور
اثنى عشرة درجة فانه يرى على عادة مستمرة ورباما يرى باقل منها فان ذلك ما يختلف بحسب عرض القمر ووضع الافق وقوة الباصرة المقصد الثانى
فى خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض حائلا بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا على لونه الاصلى
ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الذى للارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على حد ذاته جزء من اجزاء فلك
البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان يكون فى احدى العقدتين يخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث
وصل اليه فيقع كله داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهى الدائرة الحادثة
على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر لانه لا يلقى الظل بل يخرج كدائرتين وان كان ذلك العرض
اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل
نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وما يمكث داخله الظل من داخل ولم يكن مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف كله ومكث بحسب
وقوعه فى الظل المقصد الثالث فى كسوف الشمس يتفق عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئى يحجب سطحا
بين الشمس لوقوعه على الخط الذى يخرج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد بدل وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف
فليس الكسوف تغيرا فى حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك يمكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر وربما
كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيستر قطرا الشمس الذى يرتئى الشمس كلها ثم يحجب عنا تماما وربما يكون الشمس فى ذلك فيه حقيقة فلقمر شيئا ايركبه

ويكون القمر فى اوجه فلبعد عنا يرى اصغر فلا ينكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيط به وقد روى انها اى الحلقة النورانية رئيت على جهتها
فى بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطريهما لم ينكسف وان كان
اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان بطريق اقل منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال فى اختلاف اشكال القمر انه يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة بعضها دون نصفها وانها اى تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة متساوية لحركة فلكها فاذا
كان نصفه المضىء الينا كان فى حال المقابلة فبدرا او المظلم كان فى حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما كان يختلف قدر ما نراه من المضىء هلاليا ونصف
دائرة واهليليجيا ويبطله اى يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
ووقع هذا اللفظ فى نسخة الاصل ولذلك اخر المتن كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض
على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التى بنوا عليها ان لا ينفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم فى اشكال القمر فانه الخسوف لا ينفى فى جميع
المشاهدات العقلية فى تلك الاشكال فلعل ثمة سببا اخر لاختلاف نور القمر غير ما ذكروه وما ذكرتموه لكننا نعلم كان يكون مثلا كرة
لكنكت فلك القمر منخسف به فى بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الكسوف والخسوف ولم يجوز باقى الكواكب هذا ان يكون بخلق الفاعل المختار
النور فى الشمس والقمر فى اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيها احيانا وخلقه اياه فى باقى الكواكب دائما واستضاءتها اى ولم يستضئ بالشمس
والقمر والكوكب المحسوس مطلق لكواكب لا يستتر عنها الا نادرا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام
السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم
كون تلك الكواكب المستورة عنا تحت فى انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب فى كل النور فيها كما فى مقابل الاجسام
الكثيفة الصقيلة المقصد الرابع فى محو القمر المشاهد فى صفحته وفيه اراء الاول قيل هو خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف باختلاف
الناظرين فيه لاستحالة توافق كلهم فى خيال واحد الثانى قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلت
فيختلف باختلاف القمر فى قربه وبعده والخرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن فى الوجه الاخر قلنا فلا يرى متوقا قلنا
الرابع هو سبحى النار للقمر قلنا لا هو مماس القمر للنار لانه مركوز فى تدويره هو فى تحت حامل فيه ومس النار بعيد ولو فرض
انه فى حضيض التدوير مع كونه فى حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا سقطه واحتج ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يتسخن
اى كيف هو جزء منه لا يقبل النور كساير الاجزاء القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء متخالفة
الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة الانسان اى بصورة
وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف ثم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر فان الفم لدخول
الغذاء والانف لتنفس النسيم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشىء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم بما زعمتم انه كان
النظام وابلغه السابع هو اجرام سماوية متعلقة مع تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب
ما قيل لكن لا يصلح للتعويل المقصد الخامس فى المجرة وهى الدائرة البيضاء المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق
حدث من الشمس فى تلك الدائرة فى بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك
قابلا للتاثير والاحتراق وقيل بخار دخانى واقع فى الهواء ويرد عليه انه يلزم اختلاف احوالها فى الصيف والشتاء لعله المراد فى احدهما وكثرته
فى الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تمايز حسا بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخة سحابية قال الآمدى
والغرض من نقل هذه الاحتمالات ابطال ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لا يبتلى لاحد منهم فيما
يقولونه ويعتقدونه لا معول على ما ينقلونه من اوايلهم ويعتقدونه وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى
النظر ثم التمويهات بالبعض يعتبر القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف
مطلق

يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة
يابسة حر ان شديد في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر فلك القمر ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل التحقيق
في ترك اليبوسة تعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا
من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف
يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخريين وهذا الاقتضاء هو حقيقة الخفة المضافة الى العنصرين الاخريين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار
وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اذ لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر وما يوجد فيه
اي في الهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والمياه وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فيقف
اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهو الارض وهي اي الارض باردة يابسة وكيفيتها الحسي والعقلي مضاف
يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخريين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخريين وان كان خفيفا بالنسبة
الى الارض وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التغير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها
قالوا وعلى الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالماء والنار وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها
الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو الابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف المناقضة لما ذكروه
ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على
خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم اصرف في طبعه من النار واذا الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات
ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتصرفات وتحصل من الهواء النار بالحرارة المفرطة فهي هواء لطفه الحرارة والباقيان بالبرودة
المكثفة فهما هواء متكاثف بكثافة متفاوتة الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس كتخلخله هواء والنار
من تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار لتوسطه بين الاربعة
في اللطافة والكثافة فصار بازدياد لطافته يكون هواء ونارا او بازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان
التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول هي النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في
غاية الثقل في البرودة واما الهواء فنار منطفئة واما الارض متخلخلة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل
للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العنصر ثلثة هي الارض والماء والنار
من افتقار الكائنات الى الرطب واليابس والنار للحرارة المنضجة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف
وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركب ليست باربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر
صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركب هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس وهو انما يكون ذلك بين السطوح
المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالجملة بل لا بد في اثباته من
ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ للقائل ان يقول لم قلتم ان
الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا في الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا
انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون
ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل يسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف يسبق الى المحيط

من كثيف

من الخفيف الذي يطلبه الا ترى ان الاجسام الارضية المشاركة في اصل الثقل متفاوتة احوالها متفاوتة في مراتبه فبعضها يرسب في الماء
الذي تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم تتم دليل على وجود كرة النار عند
المحيط كما زعمتم واما الشهب والاحتراق الحاصلة للسحاب تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الابراء والاحراق ولا اشتعال الشهب دالة على وجودها لا تبادر
جاز ان يكون هناك هواء حار يعني استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كونها وان سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط
منها يصعب تشكله حتى يثبت يبوسة النار وميل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناء ما الرطوبات عن الاجسام
فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على الطبيعة اليبوسة فان الهواء
ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب بجوهره فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان
لا يكون الهواء باردا على ما يذكره اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويخفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع بان
اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف
يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في الهواء بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه
وانما يسخن لمجاورة الاشعة الشمسية المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد من الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس
اليه ويمكن ان الهواء اذا ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل
لمخالطة الاجزاء الارضية المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان
مخالطة الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التشتت فالهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يستمسك بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء
الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره وكذا عند العاقل ان الجمود يبرد الهواء فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه المجاور له م
بطبعه لا بارد ولا حار وكيف يجمع بين قولكم طبيعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في
نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من حرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا مغالطة قطعا اذ مع
الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان ساير العناصر كالارض
ليس كذلك اي قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لم تتفق وقوعها او لم نقع اصلا لم نقف عليها وعدم
الوجدان لا يدل على العدم وقد جاز ان يكون الارض رطبة المقصد الثاني زعموا ان الارض كرة اما في الطول اي فيما بين المشرق
والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليها متاخرا بنسبة
واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يتفق ذلك التاخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لما رصد خسوفا
بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد بعيدة عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة في الغرب
ميل قبله اي قبل اخر الليل بساعة في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة
واي صل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل اخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية
متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين
واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله على نسبة
واحدة حتى يصير بحيث تراه فوق سامت رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت خفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت
ظاهرة عليه والسالك الموغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فالمركب الامرين فان السالك فيما بين
المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا
حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس
صغيرة

على كرة كبيرة فلا تقدح في اصل الكروية لسبيله المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها
ذراع والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا ارتفع نصف فرسخ [illegible] اوطرف لفظ الحس في الاعتراض على هذا الجواب ان يقال سبب ان ما ذكرتم
كذلك فانكم قلتم فما هو معمور بالما اذ لا يتاتي فيه ذلك فان تسبيل ادلتان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعية واحتج قلنا فالمرجع الى البسائط
واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه تمنعها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم
يكتفون بالكروية الحسية في السطح الظاهر الارض والما فلا يتجه عليهم السؤال عن المعمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البسائط المقصد
الثالث في الما ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا
فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الما مندرجا على نسبة واحدة وما سوا الستر بتحدب الما على هيئة حدبة كاستدارة لاعن الروية لا يقال الما
شفاف لا لون له فلا يستر كالهوا لانا نقول ذلك الذي ذكرتم انما هو في الما البسيط الصرف وهذا الما المسايري لطه اجزا من الارضية
فلذلك ملوحته فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثاني ان الما المرمي الى فوق يعود كريا وكذلك الما المصبوب على تراب لطيف جدا
فان قطراته تتشكل بالكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكرية وانما تم ذلك اذ لا يمكن كونه كرة حقيقية في الحال لا يعتمد عليه في مثله وبين
ايضا ان ذلك بطبعه لا لمصادمة الهوا اياه من جوانبه او تدرجه في الطريق او بسبب اخر لا نعلم ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني الطبيعيون
يزعمون ان الما ان ماكان خلو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للما وعليه بنوا حكاية العاكس في قلة الجبل في قعر
البير كما سبق وهذا المبني عليه لا يعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بني عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الما في العاكس عن مقتضى طبعه
الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب في ارتفاعه وظهور الكواكب
واحتوائه المقصد الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات يرى الجوانب
من الارض بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اي الثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان بعض في الجوانب اقرب الى السما
فيرى الكوكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى الكواكب فيها اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن
الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب لتفاوت الحجم له اي لذلك القدر محسوسا اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس
في الكواكب بمقدار غير قليل في نفسه بل هو كثير المقصد الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها اي
على الفلك كمركز كوكب من الكواكب في الخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا متقاطعان على تلك النقطة صدرين زاوية
حادة جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يتقاطعان منه على موضعين بينهما
بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت بحسب الحس كان احدهما انطبق على الاخر ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس
بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بمركز سطح الارض في حكم دائرة
منطبقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض فارق بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر
اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر
محسوس ولذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في فلكه
الدائر وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من البصر مارا
بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من اي شي على ما مر لكنها معتبرة
في الحس ههنا بقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع وكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف
بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين الذي كان مبدا احدهما فوق يقع
منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن
اختلاف منظر

لاتحد الخطين

لاتحد الخطين ح واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس كما عرفت ثم ان هذا الاختلاف
الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين وهما اذا
وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان بينهما بين
طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار الفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سما الروية
لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان ح فيتحد التقاطعان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض
بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا اي كونه في الربع
الشرقي من وسط سما الروية كان الطول المرئي زايدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من ح
الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون اي يحصل بالزيادة الطول المرئي وينقص ذلك القدر من الامر بالعكس الطول المرئي
فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سما الروية كان الامر بالعكس مما ذكر
اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الحال
والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دايما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس لشي من الكواكب الباقية اختلاف منظر في الثوابت
والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا وربما استخرج بالحساب لشي يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفلية فقد مر انه لم يعلم حالهما
في اختلاف المنظر المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هي هاوية اي متحركة الى السفل ابدا فلا يزال الارض ينزل في خلا غير متناه بمقتضى طبيعتها
من الاعتماد والثقل الهابط وبطلانه ببيان تناهي الابعاد التي هي مصححة حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلا وايضا لو كانت هابطة لوجب ان
يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دايمة لكانت كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الروية وقيل انها اي الارض
متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا وجود لها على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب
حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك بالعكس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت
من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا كواكب من جانب المغرب كانت ظاهرة علينا
فنظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فنظن انه متحرك من المشرق الى المغرب وهل ليس ثمة فلك الا تلك التي تتحرك بالحركة
اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط
متحركا مع سكونه حيث يتبدل الوضع منه مع انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا
الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا يرى بغتة متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور قد مثلناها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة
كما زعمه هذا القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض
وهي الشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل سبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر
ساعة مائة ميل ولا تتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب ان تكون الارض ويسبق السهم اذا رمي الى خلاف جهة حركتها
ان يمر عن الموضع الذي رمي منه ويجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل كما هو المشاهد الذي نقطها السهم من اي بني بالتجربة
الوجه الثاني الحجر يرمي الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض تتحرك الى المشرق لكان الحجر نازلا في مكانه
الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا او هابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يتابعها الهوا المتصل
مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمتابعة النار للفلك فلا يلزم شي من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة الارض تبعا
للهوا التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الى السهم الا بحركته نفسه فتتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعها
بل ينزل راجعا اليه عند تهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير

قوله وقيل هاوية الى الاسفل الحي الى الكان فأمله
منسوب صدر القول
من العقلاء [illegible]
من العافل هكذا

ح

فلا يكون متحركا على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدا فيها وهو اى وجوده فيها مبنى على ان لا ميل له اصلا
لا متحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعى كهى لا معه وقد عرفت ضعفه فى مباحث الخلاء كما اشرنا اليه فى مباحث الميل ثم لا لم
تنافيهما اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدا الى ما يناسب اجتماعهما اى الحجلة والدحرجة المقصد السابع ملوازى من الارض
معدل النهار اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازيه لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع
المدارات اليوميه نصفين على قوايم لمرور بقطبى المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك فى جميع السنة سواء متساويين وقوسيهما
الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه ولا يقع بينهما تفاوت الا بما يحصل من حركة الشمس من السرعة والبطؤ بواسطة الاوج والحضيض وذلك
مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما فى غير ذلك الموضع الذى هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل نصفين لكن لا على قوايم لانهما اى دايرتان عظيمتان
لم يمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون فى احد الاعتدالين فى اول الحمل والميزان يتساوى الليل والنهار
ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليوميه نصفين اى بقسمين مختلفين اعظمهما اى اعظم القسمين هو الذى يكون فى جهة القطب الظاهر واصغرهما الذى
يكون فى جهة القطب الخفى فالشمس فى اى جانب كانت من جانبى الشمال والجنوب كان نهارهم اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس اطول من ليلهم
وفى الجانب الاخر ما يكون الامر بالعكس فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبى اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشمالى اطول وفى خط
الاستواء يكون الحركة اليوميه دولابيه اى منتصبة غير مايلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا ميل له الى الشمال او الجنوب ويسمى افقه
مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التى هى عليه اى على خط الاستواء فى السنة مرتين وهى اى المسامتة مرتين عند كونها فى الاعتدالين فلهم
صيفان مبداهما الاعتدالان ويكون غاية بعدهم اى غاية بعد رؤسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن مبداهما الانقلابان
وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال فى المواضع التى
بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من اى نصفى فان الشمس تسامتهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما
عرض البلد الخطاط المعدل عن سمت رأسهم وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية فى المدة وربما كانت النقطتان وهما
حوالى احد الانقلابين فيكون فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامتهم الشمس فى السنة
مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية فيما جاوز ذلك لا تسامتهم بل تقرب منها فى احد الانقلابين وتبعد عنها فى الاخر وفصولهم
تلك الاربعة وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة
وهى اى تم الدورة حيث ما يكون الشمس على الانقلاب الصيفى ولا يخفى عليك ان فى هذه المواضع ايضا يكون مدار الشتوى ابدى الخفاء
فيها لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة فى ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله
وفى المواضع التى المدار الصيفى ابدى الخفاء فيها لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدى
الخفاء فى موضع لا يكون مدارا صيفيا بالعكس البتة بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا فى موضع اخر لا يخرج عن ركاكة وفى المواضع
التى يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الرأس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما
عظيمتان على كرة واحدة واذا مال القطب اى قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقى
وانحط عنه النصف الغربى دفعة واحدة اذ قال افتراق العظيمتين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التى يكون المدار
الصيفى فيها ابدى الظهور والمدار الشتوى ابدى الخفاء هى بعينها المواضع التى يمر فيها قطب البروج سمت على رؤسها وفى المواضع
التى تجاوز بين المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفى ابدى الظهور لا يغرب
وقوس اخرى يتوسطها الانقلاب الشتوى ابدى الخفاء لا يطلع وبينهما اى بين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما
وهى التى يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتى يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا يطلع مستقيمة ويغرب
معوجه

المطلع

اى يطلع اوايل البروج قبل اواخرها على الاستقامة ويغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اى يطلع معوجة
ويغرب مستقيمة وفى هذه المواضع الثلثة لفظ الثلثة انما اتى اوارادها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ
القطب يكون الحركة اليوميه حمايلية ويسمى افقها مايلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك الموضعان معنيان على وجه الارض ينطبق
المعدل على الافق لما يتحد قطبيهما ويكون محور اى محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قايما على سطح الافق فهناك يكون
الحركة اليوميه فيه رحويه ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل فى جهة القطب الظاهر فوق الارض والنصف الاخر منها تحته دايما
ولا يكون هناك لكوكب ولا لشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة
قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهارا ومدة قطعها النصف الخفى ليلا وهما تان المدتان متفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت
القطب الشمالى اطول من الليل وتحت القطب الجنوبى اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل فى اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق
الذى هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا من الافق فى ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بقدر الميل
الميل الكلى ويزداد انحطاطها عن غاية الارتفاع نحو الافق فى ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اى يزداد انحطاطها
عن الافق فى ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التى هى الميل الكلى ثم يرتفع عنها فى ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الى الافق المقصد الثامن سبب الصبح
كرة البخار المتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم فى اخر مباحث المبصرات واذا دنت الشمس من الافق فى جانب الشرق اعلم ستين من قوس انحطاطها
الا مقدار ثمانى عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنارت بضوئها البخار الكثيف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس والصبح
والشفق مثله لكنه عكسه فى ان اوله كآخر الصبح واخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغى فليطلب من موضع اخر وانما الذى
يوجد فى اول الشفق واخر الصبح انما هى التكاثف اللاحق فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة فى غلظ الابخرة بقدر ربع
دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة فى غيرها الى غير ذلك الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف الابخرة بمقدار غلظ البخار بالنسبة
الى سمت الرأس فقد ذكر انه اعتبرها اى كرة البخار المهندسون فوجدوها اى غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع فى الارض هلال وزيادة
لاسباب خارجية وصعود آمنسلاحة لا بداية لها مستندة الى الانصالات الفلكية التى لا تتناهى فانه لما دل بالطبع الى الوهاد المواضع الغاير فانكشف عنها آخر
السلام فى المواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف من المعمور
من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون معمورا فيه كساير اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله بالحيوان والنبات او كان الا يمكن
تكونهما وبقاءهما الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذى ذكروه رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل الى محض مشيته فان اختصاص
جزء من البسيط الذى هو الارض باستعداد دون جزء اخر منه مع استواء نسبة المبدا اليها اى الى اجزائها مما لا سبيل للعقل اليه فى معرفة سببه واذا كان
الشان كذلك وسواء لابد فى الاخر من الرجوع الى الاستناد الى الشىء البتة فى طرح هذه المؤونات التى يتكلفونها ووقع الاستراح اليه واسناد الجميع الى قدرته
واختياره فاولئك هم المغلوبون عن الحق الى ما يؤدى الى الضلالة المقصد العاشر فى سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما تحققه
التجربة وما يرى من كون النار اى من اخرها لم فى كيزان اخذوا منه ثم تتواتر السيول اى اخذ من الامطار وتواتر الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة
فيظهر الحجر قليلا قليلا الى ابدا الاكثار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازى الاشبه ان هذه المعمورة كانت فى سالف الزمان
مغمورة فى البحار فحصل فيها الطين اللزج كثيرا فتحجر بعد الانكشاف فحصل الشيوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا النطق
انا نجد فى كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والسرطان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعضها الاخر
منها بالرخاوة مع استواء النسبة اى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التى زعموا انها المعدات لها قطعا اى جزما لا شوبه شبهة يقتضى ونحو ما يلحقه
الحاصل بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعى سببا مخصوصا وعند اى عند هذا الاستدعاء تقف العقول بحيلها اى يحيل ذلك الاختصاص على سبب
من خارج هو الفاعل المختار فليت شعرى لم لا يقولون ذلك اولا حذرا فالمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اى تكون الجبال وتقلبها من باب التكون بارادة
الله تعالى

عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسايط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء لكنا نتصور الوسائط حقيقة على راينا المقصد الحادي عشر
العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي يخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل
من الاربعة الى الآخر الذي هو الاصول الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك
عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع وكان الغون في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء
لاشتراكهما في البرودة وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من بلاد الاكاسرة الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويكون فيه احجار
اهليلجية حتى تصير مياها جارية وتنعقد في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين … تنكو وهي قرية من بلاد مراغة وما مما ينقلب حجرا امر واقعي
غني من الوضوح وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا مختلفين في الحرارة كما يصير الماء هواء
بالتسخين وهو معنى التنفس الست المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد ماء طاهر كور لا مسام له يوضع في الجمد فانه يحدث
على ظاهره حيث لا ملاقيه الجمد قطرا ماء … وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الاتفاق سيما فانه يترشح قطرا ماء منه وليس ذلك لان الماء ينتقل
اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك لكان باطن الطاس اولى بهم من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك
النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما في كير الحداد بالالحاح في النفخ مع سد
المنافذ ثم تنطفئ النار فتصير هواء فهذه ست انقلابات بلا واسطة بين المشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيها وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة
وهو حيث يتخالفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لتضاد في كيفيتيهما بل ينقلب هواء ثم نارا بان
ينقلب فيكون الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره بعضهم ان ينقلب كل واحد من الارض
والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط
وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة
مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما تعددها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المنافية ما عرض لها
من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد كان على شكله حرارا فلا يبعد ان
يكون ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب
الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة المقصد الثاني عشر
زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تركب منها المركبات وثبوته بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا حللنا مركبا في القرع
والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه كما مر ثلاثيا فيفرقهما الحرارة ولا شك ان في
اي في ذلك المركب اجزاء هوائية دما يخلل الاجزاء المائية والارضية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة ولكان ما يحصل بالتفرق
من العنصرين حجما اذا انضم بعضه الى البعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك ايضا ان الاركان المذكورة الموجودة في
المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم ثباته فلا بد فيه من جامع يجمعها طبعا وقسرا يوجب
حصول المزاج ويستتبع الصورة النوعية مانعة من التفرق وما سوى ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القابلة ما هي نار فلا بد ان
وجود نار فيه فكما ان القاسر لا يجمع المختلفات بل يفرقها ويجمع المماثلات كما مر لحرارة القائمة بجزء لا يوثر في اجزاء الاخر لا بمجاورة ولا ولي للجوار بينهما
ولم … ذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب ثم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء المركب وما تمكن التفرق ابتداء اي لما كان …
شيء فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته الطابخة الموجبة للمزاج المستتبع للصورة الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يعين
استمساك عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فيشار ان يكون هو المنضج ووجود الاجزاء الهوائية في المركب ما لم يتحقق ايضا لجواز
ان يكون تخلل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون النار به

في الصورة

في الصورة المحسوسة دون الحقيقة فالكلام موطن التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض والنبات وذلك ظاهر ولا بد في النبات من هواء يتخلل بين
اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر على موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان
على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه
يتغذى من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالدواجن فالكل
اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى الحصول من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدل به على تكون النبات
من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى نعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها
لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وهي التي تماس
مقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مختلطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية اي ثم تتلاشى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة ويكون
منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الطبيعية وهي الحيز الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد بما دون الارض والماء
ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق ولا يكون سواها صرفا ثم الطبقة التي هي
هي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية هوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية
الصرفة التي هي … الى المركز ولم يبد الماء طبعا على جميع لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا بد من الاعراض عنها
القسم الرابع في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالعكس لان ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له
نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقصدان المقصد الاول فاعلوا
الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما
يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمادة ثم شرط التفاعل الواقع بين
الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما جاور لها ومنع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين جسمين
وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي غاية في المجاورة والمماسة انما يكون بالسطوح ولا شك
في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر
المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى يحصل التماس الكامل بين
اجزائها تفعل صورة كل منها في مادة الآخر فتكسر … سورة كيفية المضادة بكيفيتها حتى تنقص العنصر الحار ويبقى حرارته من حر العنصر
الحار فتزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وتحصل له كيفية حرارة مستبقية من تلك الكيفية الاصلية بل تكاد بالنسبة الى الحار وتحر
بالعكس لا البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا فيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص
العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا استقر التاثير من الجانبين حتى يحصل في جميع الاجزاء
من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي
غاية الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين ما بين الغايتين وحصل التشابه بينهما اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد
موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع ولا يكون التشابه بحسب احساس الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها اي الاجزاء يتوهم
يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة
فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي
الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء
المتماسة بحيث يكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لم يشتبه في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها الا في اعتبارنا الكيفية
المزاجية

فصل المزاج

انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بكيفيته عن الاخر ويكون الكيفية القايمة به غير الكيفية القايمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القايمة بتلك الاجزاء
متساوية في النوع ومتقاربة في التشابه وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان
انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هي الصورة التي
هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار
عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسايط والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل من الاجسام لا يكون
الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كانوار الشمس فيما تقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا توثر بذلك في الاجسام
المتوسطة بينهما والمبصر يوثر في الباصرة قطعا مع انه يوثر فيها ولا يوثر فيما بينهما فكيف يحكم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان
الا بالتلاقي والتماس لانا نقول المدعى نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط
لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم توثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم توثر هي فيه قطعا لانا نقول اللازم
مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة فتارة من جانب واحد وتارة اي ما ذكرناه عند هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية
ان الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فان الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية وشاهدنا ايضا ان بعضها
لا يوثر في البعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس ولا يتجه ان يقال لم لا يجوز ان يحصل في العقل تاثير عنصر في اخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك
غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل يكفي ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفيات التي عليها
ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا
يكون لها صور تصدر عنها الكيفيات المتضادة فيكون من الفاعل لا امر اختياري لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة قد تشتد وتضعف
دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورا لها قلنا مراتب الحرارة
والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال كل مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك الى مرتبة اخرى معينة دون الاولى هو الهوائية
الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلا لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة اذ الصورة انما يفعل اي يكسر كيفية غير
مادتها بواسطة الكيفية القايمة بها فان الصورة النارية لا توثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير
فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا
كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار
والجواب انه لا يقال المنكسر سواء اي مادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء اي اذا اختلط مع الماء
البارد كسر الحار من برودته ومن الحار ان يقال انما الصورة ما يوجب الحرارة ويكسر البرودة بل ليس المؤثر الا الصورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر
البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجبة للكيفية المنكسرة
وانما ذلك اي الحاصل من الصورة ايراد اي اعداد المادة لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانما يفيض على المركب من المفيض
هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف
بين المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء
لقبول البرودة وان لم يكن تقتضيها بالذات فان هذا هو من المنافاة التي اشار اليه قوله والمعد قد ينافي الاثر بل ان جعل الكيفيات
انفسها معدة بمواد ما ايضا دفعا لما يلزم منه صح ما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار
فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد وسنقيم الدلايل على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة
لصدور المزاج عن المبدأ

تنبيه

صورة نوعية

تنبيه على مذهب في المزاج يخالف ما مر الاول انه تخلع صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك
بها الى ان تخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به وتلبس الكل حينئذ صورة واحدة هي حالة متوسطة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التي للبسايط بل تلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية
فالقايل بها جمع بين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسايط في المركبات
ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فاسد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات بصورها وبطلانه ايضا ما حكيناه من ان الحكم
القوي والاشبه ان اختلاف ما يظهر في اي في المركب من الاجزاء بل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء بعد انا لو وضعنا
المركب كقطعة لحم مثلا في الانبيق جرى الى جسم مائي يتقاطر والى ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد
التقطير وعدمه لانه لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل اختلاف الماهية لان القابلية من
لوازمها وان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات انا لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسايط في المركبات
والا لم يحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت من اجزاء ولا انها كانت فيه فان قيل لو كان جوهر البسايط باقيا في المركب كانت
النارية موجودة فيه لكنها مغمورة فيه حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية التي فرض انها في المركب
ذو حرارة لحما ولو جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفصلة عن اخواتها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المعتدلة فيصير لحما
فلا يكون احتياج الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الانحلال
الى الحرارة المعتدلة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الانحلال من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسايط
صورها ولبسها صورة اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فيجوز ان تنتهي كيفية كل واحد منها حالة انفرادها الى ذلك الحد حتى
تنفسد عنها صورتها ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد جعل هذا مذهبا
ثانيا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشير اليه القول بالخلط وهو ان المركب موجود بالفعل ويجتمع اجزاء منها يحس لصغرها الا قال
القايل بالخلط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء
كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فيلتبس هناك بعرض الطبيعة وكذا الامر في الكيفيات فان الماء لم يسخن في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية
كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهولاء اصحاب النفوذ والاولون
اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان
كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يكون هبوطها القصد الثاني في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يكون
منها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقال الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسايط العنصرية لا يخلو عن اثنين
منها كما مر وهي متضادة صنفين كل متضادتين منهما كسر وانكسار عند الامتزاج فالمعتدل منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان
كانت متساوية بحسب اجزاء الممتزج ومن ثم تفسيرها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل بالكيفية عدم الميل الى الطرفين المتضادين
فيكون في حاق الوسط منهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسايط كما وكيفا وذلك لا يمتنع امتناع وجوده كما ذهب اليه الشيخ
على تساوي مقادير البسايط ولا يلزمه من تساوي كميتها لان الغالب في الكم يشتد ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وجوه كيف
في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل التخلخل الى الكثافة
والثقل اللازمين من التبرد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو المؤثر
في توسط الكيفية اي ذلك من تفاعلها في حاق الوسط منها قالوا وانه لا يوجد اي لا يوجد اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها متقاومة
فلا يفرق بعضها عن بعض على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا افترقت وطلب بعضها داعية الى الافتراق بالتوجه

الى اجبار الطبيعة المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي زمانا معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة
عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا لا في كل آن من ازمانها فلا يحصل منها مزاج يتوقف على حصول تلك الحركة وحدوثه عند
انعطافه على الجواب بانه يمانع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي وتقع
الاجزاء المائلة الى السفل كالماء والارض في جهة العلو فتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى بحكمه فيحصل المزاج بعد علمها ثم يتدرج
وصول ذلك المعتدل ولا يكون ما فيه استمرار الصورة التحلل والسرعة على ان الاوائل على المتفق واما الامتناع فلا يكفي في بقاء الاجتماع قد يكون المنفصل كل اصل
الاجتماع الذي لا بد ان يقتضي سوى الاجزاء الة السبب لبقاء الاجتماع غير مختص بما عليه يخصه وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس يعتدل لا يعتدل ان
غلب على شيء الاجزاء منه الكثرة من الكيفيات في الشيء ما يسمى من يلتق بما حواه واثاره كالحرارة الغالبة في الاسد التي عنه والبرودة
الغالبة للارنب لجبنه فالمعتدل بحسب الطب هو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى
انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط الغالب اللائق بمزاجه الذي وان لم يغلب عليه ذلك بل يغلب ما لا ينبغي فهو المعتدل في كل
من القسمين الى المعتدل الطبي وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربع النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر
كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه
وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا لكان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق
والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط لو خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال له
النوعي واليق او خفيه بالنسبة الى الانواع اي داخله فان المزاج اي الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان
دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه الانسب لاثاره المطلوبة منه حتى لو خرج الى شيء من باقي الامزجة مات ولهذا ولكل نوع
ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرض النوعي هو الاليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به ويكون
حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي
القسمين الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والقسم الداخل يحتاج النوع في احقية
كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف ذلك النوع ولا يكون ذلك ايضا حاصلا له الا انه اعدل حالاته على ما ذكرناه
من حال الاعتدال النوعي في الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى جميع
سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي لانه هو بعض منه ولو خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج
الواقع في حاق وسط هذا العرض هو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف لانه يكون حال احجه فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل
شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه
موجودا سليما وهو الاليق به قياسا الى افراد الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو
الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي بالنسبة الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون افراد سائر الاعضاء
وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومعناه الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله في كل ازمانه واما غير
المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة وهو البسيط وهو اربع حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا في كيفيتين
غير متضادتين وهو المركب وهو ايضا اربع حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا او الرطب اليابس فخروج المركب
عما هو ينبغي في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور لانه يلزم اجتماع المتضادين فيه لا يعقل انه اذا كان المركب عن اعتداله
حار وجب بارد فوجد انه غير حار [illegible] فيما ينبغي [illegible] على ذلك الامزجة الرطبة واليابسة والاقرب في الحد العدل لانا
نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا انما هو في الكيفية المتوسطة [illegible] الطرفين المتضادين [illegible] الى طرف واحد منها [illegible] الكيفية المتوسطة

على شيء فان عدل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط فميلا منها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
واما الاجزاء فلا عبرة فيها لكن في تعددها ولا مقدارها بل مداره على النسبة بينها ولهذا كانت الاجزاء الحارة ضعف البارد في عدد
كان في المزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على سبق النسبة فالاجزاء الحارة لو كانت عشرة والباردة لو كانت
خمسة كان المركب معتدلا وكذا لو كانت الحارة عشرين والبارد عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها تلك النسبة
وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكميتها وكيفيتها معناه مراعاة النسبة بين كمياتها في العدد
وكيفياتها في القوة والضعف صح بطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا يخص في ثمانية ثم ان الدعي ان الخروج
لا اقسام الاعتدال الحقيقي الخمسة ثمانية وقد ابحث لان الحقيقي المعروف بتساوي الكميات والكيفيات على ما عرفت
فالخارج عنه في الكمية وحدها ثمانية وفي هناك اقسام اخرى بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا ثم لو كان في المعتدل الحقيقي اعتبار التساوي
في الكيفيات وحد الحصر ما قابله في الثمانية ايضا تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع
الانسان لان النفس الانسانية اشرف الكمل ولا بخل في افاضة المبدا بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان
بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل
اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من كيفيتي التعبير
في تسخين فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل تمر حال جنيانها عن احدى الجهتين الى الاخرى ومثال ذلك
في الميل عن المعدل اسرع ما يكون ولا يشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤوسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون شتاؤهم
ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي لو لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحر وقال الامام الرازي سكان
الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية
تتبع المزاج واشد السكون مزاجهم اعدل فعلنا ما ذكره تابع للاعتدال العيني فهو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه ولعل
هذا الجواب يبتني لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج مولاه الكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان
اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام الرازي انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي في تكون صيفهم كصيف خط الاستواء في بعد
الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا صيف خط الاستواء يكون في غاية الحر فاطنك بصيفهم ومن ثمة تراهم
مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه تشنج شعورهم وسواد الوانهم بل الزنج والحبشة ومن ثمة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف
تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واوصاف واحوال ارضية فانها
تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول ان المنخفض من الارض اسخن من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح في خلاف المرتفع الثاني
الجبل المجاور للبلد قد تعين الشعاع بعكسه لو كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما لو كان في جانب المشرق
وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر لصقالة وانعكاس الاشعة
منه وقد يبرد لو كان في شمالية فكتب الشمال فيه الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والحجرية والرملية كذلك والبرد الى جنس
الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وكعقة اليبوسة لانها لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب
فلا تحمل الاجزاء الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ذلك والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والانجاد والمباقل
وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء بما يناسبها السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه تقتضي تسخينها
او تبريدها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمتها وذكر في كتاب التقاويم ان السعر ات
التابعة للامور السماوية فمثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته

من الروس لا يقرب منه ولا اي ان ذلك الذي ذكرناه يحتمل ابطال الاستدلال لجواز ان يكون الحر صفة تلك البلاد لبعض من الاسباب
لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسهم فلا يلزم ان يكون سكان خط الاستواء مثله في الحرارة لو كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع
من جهة العقل ان يوجب بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض من الامور اي بعض من الاوضاع الارضية
اما سفلي او مركبا هو الى مزاج صفتها هو اعدل من الاشياء اي مزاج سكان الاستواء والاقليم الرابع وكما ذكر اعدل الانواع واعدل
الاصناف اشار الى عدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتوقفت على نهاية اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص
من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك تحكم جلدة انملة السبابة او جلدة الانامل
طبيعة الفرق بين الملموسات اي الحكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن اشتمال ذلك الذي ذكروه
من حال الجلد غير بعيني لفوات دلالة قاطعة عليه وحدس الحكم اقناعي واعلم ان كل اصل الامزجة الثمانية الخارج عن الاعتدال قد يكون ماديا بان
يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية يخرج عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرج الى البرودة او الى الصفراء
فيخرج الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمادة وخلط نافذ فيه بل بسبب خارج او حبس ذلك كالبرد بالثلج والحمى
بالشمس ويعرف كل واحد منهما جميلا خلق البدن عليها واعضاء عن بعدا عتداله ما جبلته الفصل الثاني فيما لا نفس له
من المركبات المزاجية وهي المعادن وينقسم الى منطرق اي قابل لضرب المطرقة بحيث لا يتكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه فينبسط
وغير منطرق اي لا ينفعل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق عبارة اي ماء صاف جدا خالطته دخانية كبريتية لطيفة
مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله
قطرات الماء الواقعة على تراب ناعم اغبرة لطيفة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي كالغلاف لحفظ شكل القطرة على شكلها ويمنع التراب ولقاء
ملاقية قطرتان فيهما فيخرق الغلافان فيصير الماء ان في غلاف واحد وساير الزيبق نعصا الماء وساير الارضية وممازج الهوائية
والكبريت دخانية تخمر بمائية بخارية تخمرا شديدا حتى حصل دهنية منه ثم انعقدت بالبرد ويختلف تكون السبعة باختلافهما على مراتب
موجب لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فهو اي الحاصل
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين ومن الكبريت احمر فيه قوة صباغة لكن عقدها البرد
قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني فكانه ذهب فج اي نيء لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق
النقي والكبريت النقي غير جيدي الخلط فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا اي وان لم يقو
التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت
ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس او لا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات
العقلية وان السكون اي يكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل
على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلا عند الذوب يحتاج الى حر شديد ويدل عليه ايضا ان الزيبق
يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا
فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان المسلم يكونهما منهما وانه على هذا الوجه فيكونهما عن غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم
يقم على امتناعه دليل وكشف والمتوسمون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تقبل الصورة الذهبية والفضية تفنن فانهم لا يقتصرون
على اختلاط الكبريت والزيبق والقول في هذا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما هو مراد القسم الثاني غير المنطرق من المعادن وعدم انطراقه اما
لليبس كالياقوت او لفرط الرطوبة كالزيبق او لازدواجهما ان يحلل بالرطوبة كالاملاح والزاجات او لا يحلل كالطلق والزرنيخ فهذه المباحث المشتركة ان الاجساد المعدنية اما قوية التركيب وهي لا تذاب

الطلق ضرب من الادوية صح

يكون منه

الفصل الثالث في النفس الانسانية

يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب
فاما ان تحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا تحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ فيه
ايضا ان الاجساد السبعة مشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب غير الثابت على الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر
غير الذائب الغير الصابر كالشمع والقير والمنطرق غير الذائب الغير المنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة
ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض مع الرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب الفصل الثالث في المركبات
التي لها نفس وهي ثلثة والاقسام المقدمة في تعريف النفس وهي بالذات الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يتغذى وينمو
فالكمال جنس يتناول الحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول وهو كالصورة للسرير مثلا فانها كمال للخشب الذي يكون
لا يتم السرير الا بها او ما في صفاته كالسلاح فانه كمال للجسم الاسفل لا يكمل في صفة الدفع ويسمى كمالا ثانيا واول يخرج عن الحد الكمالات الثانية
المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتوقعة على تحصيل الانواع بذواتها والجسم
يخرج عنه كمال المجردات اي غير الاجسام وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتها لا تسمى نفسا والآلي
يخرج العناصر اي صورها فانها لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وكذلك الصور المعدنية فلفظ الآلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اي كمال ذو آلة ويجوز
جره على انه صفة لجسم اي لجسم مشتمل على الالة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالالي ان يكون الجسم ذا اجزاء مختلفة فقط بل وان يكون ايضا
ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرها فان الالات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن
الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كهيئة السرير للصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل للصنعة فيه قال الامام الرازي
وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال الاول وهكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم الي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي
الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب ويخرج بالحيثية كل كمال لا يلحق من حيث يتغذى يعني ان قولهم من حيث يتغذى وينمو يدل على ان
النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة عن الحد كل كمال لا يلحقه من تلك الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية الثانية
الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي الي من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالراي وفوائد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما سبق الا ان في كل واحد من النفوس الثلث على حدة وان اريد تعريف
النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات
ويستنبط بالراي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ويتناول بانها والحق ان كتب المعني لو تحققت تلك الاقسام مع وجازة في العبارة
وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو قيل انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي
الي ذي حيوة بالقوة فقيد الالي احترازا عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير الية كما مر ويخرج النفوس الفلكية
الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج
والتدوير بمنزلة الالات لها فلا حاجة فيه الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية الية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس
الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة لقبول الحيوان للسكون والتحرك وتوليد المثل والادراك والحركة دائما قد يكون لكل واحد من هذه الافعال
فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالاراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي
حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دائما وفسرها الامام الرازي بقوله اي من شانه ان يحيى بالنمو والحس
والعقل وربما يحيي بالاحساس والحركة تنبيهات على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام الاول ان اثار النفس مما يصدر عنها اثار لا على نهج واحد
كما ذكرناه من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها بالجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي لتخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر المشتركة

كان من اسود احمر البراق الحديد ويلين عليها ويشل بعمانه زرنيخ احمر محرق ويخلط به ويعجن ويطلى بطين حبه ويلقى في التنور اي كلسه الخرج ويعلى عليه مثل حبة النطرون ويعقد بالزيت ويحبسه بوطه منقبه على بوطه اخرى ويسترخيه ما فيها باخذ بازل فيترك ويدوبه ما حل النوشادر درهم الزجاج الذي ينسحق فيه عشرين ديناره بالزيت فيجعل ساد فيه وتطعم منه وعشرة دراهم اشاش افانه يدرك دون او انه ذلك الى سطوة ويرد وبه دون الفضة او انه يبلغ بهاره خبرة دون الرصاص جيد

نسخه

ايا ما نرى الجسم تنمو اى تلك الآثار لمباد فيه غير جسميته وليست تلك المبادى اجساما والا لعاد الكلام فيها بل هى قوى متعلقة بالاجسام وتسمى نفسا
فالنفس لها اعتبارات بالذات واضافة بحسبها فانها من حيث هى مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التى تحلها صورة وبالقياس
الى طبيعة الجنس التى تحصل وتكمل بها كمال وتنويعها اى تنويع النفس بالكمال اولى من الصورة اذ ليس اى الصورة هى المنطبعة الحالة فى المادة والنفس
الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا بتجوز من حيث انها متعلقة بالبدن وتقوم بها تكملها فيكون وجه ما لكنها مع تجردها فى
ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها ولان اى الكمال بالقياس الى النوع وهو اى النوع اقرب الى الطبيعة
الجنس المحصل منها من المادة التى تقاس اليها الصورة لا تحصل بسببها ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع
المنسوب الى ما هو اقرب كيف اى كيف لا يكون تنويعها بالكمال اولى والمادة متقومة بالنوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا
على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة لها على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تنويع النفس بالكمال اولى من القوة
لان القوة الانفعالية والقوة الفعلية ليستا بمعنى واحد يعنى ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيى قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس
قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال
فانه يتناولهما معا بمعنى واحد فلا يختل الحد به ولان القوة اسم لها اى للنفس من حيث هى مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها اى جهات هذا الموصوف فهو من جهة
الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة للآثار فهو من جميع جهاتها اى جهات هذا الموصوف ولا ريب فى ان تنويع الشىء
بجميع جهاته اولى من تنويعه ببعضها النسبة اسم النفس لبعض الاشياء كالانسان قد يتبرأ عن البدن بان يكون مجردا غير حال فيه لا يسمى له
اسم النفس الا باعتبار تعلقه به حتى لو انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يسم له اسم النفس الا بالاشتراك اللفظى بل الاسم الخاص به هو العقل
وقد يكون للشىء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم اخر فاذا اريد ان يعرف من الجهة الثانية فلا بد ان يؤخذ فى تعريفه النسبة
وهى اى الامور المضافة اليها وان لم يكن ذاته لها اى للاشياء التى يراد تعريفها جوهرا فى ذاته لما هى جهة التسمية وتوضيحه بان المباحث المشرقية ان
الشىء قد يكون له فى ذاته وجوهره اسم كجوهر وباعتبار اضافته الى غيره اسم اخر كالعاقل والفاعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته
الى غيره كالزاوية واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودا من جهة اسمائها باى معان اخذنا بالاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها لانها اسماء
لها بحسب الاسماء التى بها تلك الحدود النسبة الثالثة هذا الذى ذكره للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالآلات
كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى وان كانت بالآلات كما ذهب اليه قوم فقد خرجت عنه بقيد ذى حيوة بالقوة على ما مر وكذا الاسماء
الحد المستفاد مما ذكرناه فى النسبة الاولى للموقت انا اعطيناها اسم النفس من حيث تصدر عنها الافعال والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة
بل هى على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى حركات كل واحد منها على وتيرة واحدة ولا نعلم اسما يتناولها اى يتناول
النفوس الثلث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة
المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية اى الحاصل ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال
يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا اسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس
الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه
نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل مختلفة هو ما ذكر لها ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعنى النباتية
والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها
القسم الاول فى النفس النباتية سلك فى ذكر النفوس الارضية طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية وقواها الطبيعية
بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بلا ارادة وهى القوى التى يشترك فيها النبات والحيوان كلها وهى اربع تخدمها اربع اخرى خادمة لها فمنها اى من الاربع
المخدومة اثنتان يحتاج اليهما البقاء الشخصى ويكملها ذاته هى القوى المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية النامية ... الى الغاية التى لا بد منها

نقا الشخص

نقا الشخص من حيوة تشبيه الغداء بالمغتذى اى تحيله الى مشاكلة الجسم الذى يغتذيه بدلا لما يتحلل عنه فتتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل
الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغداء او نقص او ضعف الثانى الالتزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل
بالعضو ويجعل جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغداء فيه يتزى على العضو لكنه لا يلتصق به الثالث التشبيه وهو ان يجعله بعد الالتصاق
شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يختل به كما فى البرص والبهق وقد تنتقص قوتها اى وقوف الغاذية عن فعلها وحضور زمان الموت بحسب فساد
المزاج بان القوى الجسمانية متناهية الآثار كما تقدم وفيما يتعلق بالنمو وقد تنتقص قوتها بحضور ضرورة الموت وبان القوى الجسمانية ان ضرورة الموت يدل على
وقوفها ايضا وانما كان ضروريا بان الرطوبة الغريزية ينقص بعكس الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة اى الحرارة الى انتفاء البدن بالكلية و
نقاصها تحليلها حتى تحلل ينفعل اليبوسة والرطوبة الغريزية ويطفئ الحرارة الغريزية كما ينطفى المصباح عند انتفاء الدهن وعليه الماء ويتحقق الموت
والنامية التى لا بد منها فى وصول الشخص الى كماله تداخل الغداء من الاقطار الثلثة يحصل فيها تزيد به الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اى تزيد تلك الاقطار بنسبة
تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة الى غاية ما هى غاية النشوء لذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية
بل خارج عن المجرى الطبيعى والسمن فانه يكون بعد كمال النشوء ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما
فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره وذلك اى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فى الاول ثم من الغداء
بنى تغذية الغداء من الحرارة يسهل وان يجف يسير الاسير ادعيه المنفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغداء لا يكون الا من مسام الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا
كاملا لم تقبل تلك الحركة فلم يتصور نفوذ الغداء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة ولا يبطل بالكلية اذ تستحيل ان تبتدئ وقوف الغاذية تحكم النامية تحصيل ما يتعلق
فعلها وهو ما زاد من الغداء على بدل ما يتحلل فاذا ساوى الغداء او نقص عنه فات تحصيل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء هى الة النامية فان غاذية
العظم يحيل الغداء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اى من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما
النوع فقط مع كون يحتاج الى الاوليين ايضا بواسطة الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغداء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون
مادة للمثل اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر وهى المنى كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من
العظم شبيه العظم ومن اللحم شبيه اللحم وعلى هذا فالمنى يخالف فى الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطوطاليس تلك القوة لا تفارق الانثيين
فيكون المنى المتولد منها متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى الى
الكيفيات المزاجية لان اجزاءه يخالف الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرها وذلك
من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهى توجد فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اى الاجزاء التى الحقيقة المستعدة لها التى
فى المنى الصور والقوى والاشكال والمقادير التى بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما
الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك لان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المنى الا بعد عظم
الاعضاء ونمو الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية التى هى خادمة للنامية مع كونها خادمتين لما قبلها
كالاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه من الغداء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغداء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع حركته الى
جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل مع كونه ثقيلا والثانى باطل فقد يزدرد اى يبتلع المنتكس الغداء ابتلاعا تاما وتكون حركته الى علو
ولا ارادية ثانيا من الغداء فانه لا شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذى فانه قد ينقلب الغداء من الفم الى المعدة عند غيبة الحاجة اليه بلا ارادة
من المغتذى بل قد يريد الانسان منعه ويعجز ويبتلعه الغداء به مجذب الى داخل فيجب ان تكون قرينة فلا بد من قاسرة وهو اما دافع من فوق بان يقال
الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الثانى انه متى تغذى الانسان غذاء ثم اكل
بعده شيئا حلوا واستعمل القىء وجد آخر ما يخرج بالقىء الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اى للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا ولذا تناول الانسان
دواء مرا كرهتها فاقرئ والمعدة يروم ان ينقضه ويلفظه ولا يزدرده الا بقسر ما ان لم تدفع بالقىء بلا اختيار والوجه الثالث قد يصعد المعدة الى جذب الغداء فى الحلق

القصبة التي كالمتساح فيتنحى عنه الاغذية الحسنة بلا نفخة لكونه واسعا وماذلك الا للشوق الى احتذاب الغذاء فلا بمنع الوجوه الثلثة على ان ما
المعوج قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث عن قرب لها خلا عن الفضول شديد الشوق الى المني حتى كانه يجذب الاحليل الى داخل
جذب الحجر المغناطيس داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا
بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفرا والسودا ثم تمايز تلك الامور المختلطة فينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يلتصق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة
لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز والانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا فيجب الاعتراف بوجود القوة الجاذبة في جميع الاعضاء
الثاني من الاربع الماسكة وهي تمسك الغذاء الى ان تتصرف فيه الهاضمة [illegible] بالفعل من العضو [illegible] اعني القوة التي تنقص صورة
الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء [illegible] واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة
والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام يقتضي ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويوهم انه جعل الغاذية
خادمة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق [illegible] عضو وشان الدم [illegible] فللدم صورة نوعية
ولما صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
وانما يحصلان لما كان هناك من الطبخ ما لاجله [illegible] استعداده للصورة الدموية واشتد استعداده للصورة العضوية لما ان يزول
عنها الاول ويحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احداهما سابقة وهي زوال استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول تلك الصورة
فالاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية [illegible] الهضم الذي هو فعل الهاضمة [illegible] من تمام الجذب والامساك
حصول فعل الغاذية التي هو كون ما [illegible] حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه ولا باس [illegible] بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو
هو القوة الموصلة [illegible] على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء من الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى
شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى للهضم الا التحريك الصورة الغذائية الى الصورة
العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك [illegible] ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد
اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا [illegible] ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال
ان يكون تلك العلة التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه [illegible] لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل
الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير [illegible] بالقوة [illegible] لحصول الصورة عليها [illegible]
واسباب الصورة والقوة الهاضمة [illegible] الاستعدادات المختلفة بالقوة [illegible] والضعف التي من جملتها ما يعد لحصول
الصورة العضوية وتلك القوة [illegible] الاستعدادات [illegible] الاعضاء [illegible] فاضت الصورة
وثبتت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس [illegible] للغاذية سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن
سينا في [illegible] ان الغاذية [illegible] اربع [illegible] من الاربع [illegible] الهاضمة [illegible] في باب القوى والافعال والارواح
من كتاب الشفاء الغاذية [illegible] اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء [illegible] بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة [illegible] علم ان
الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح [illegible] بالمغتذي والاخر غير صالح [illegible] الغذاء الصالح [illegible] الفضل
الذي لا يصلح للتشبيه [illegible] من الغذاء [illegible] فاذا قد [illegible] العضو [illegible] تلك الاجزاء المتشربة
فيه فاذا غلظ [illegible] تشربه العضو [illegible] الغذاء [illegible]
الجوارح مثل البازي فان [illegible] الغذاء [illegible] بلا احتياج الى الماء [illegible]
[illegible]
في المعدة [illegible]

من القرع

من القرع الذي له تحقق طويل ورأس مدور [illegible] المضوغ [illegible] انضاج [illegible] المطبوخ منها ولا [illegible] المخلوط بالريق
فدل ذلك على [illegible] الى الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا انما اندفع كثيره الى الامعاء للدفع والجذب لطيفه من المعدة
ومنها اي ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف يختلط باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق [illegible] واصلة بين الكبد واخر المعي وجميع الامعاء كالمصفاة [illegible] اندفع ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كثير التشعب
كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة [illegible] فوهات الماساريقا [illegible] الآخر [illegible]
جانبا الانتفاع والاعتصام [illegible] الكبد [illegible] من اجزاء [illegible] شعب هذا العرق واذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد
لكله فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما [illegible] وتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية
منه اي ما كان من اجزاء لطيفة نارية اي حارة ويبس تجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق وخفة يعلو اي وخفة ما جاوز نضجه يعلو سائر
الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء ومنها حراقة [illegible] الى الغذاء [illegible] الطبيعي من الصفراء رغوة
الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها فالفاعل الحرارة المفرطة [illegible] الارضية التي فيها برودة ويبس
اما الطبيعي [illegible] الى طبيعة الرماد [illegible] الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء ومنها حموضة [illegible] والطبيعي
من السوداء عكر الدم [illegible] الحلاوة والعفوصة [illegible] الى فم المعدة [illegible] حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة
واما المحترق منها فالفاعل حرارة تجاوزت عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو [illegible] الغليظ قليل الرطوبة من الاغذية وما بقي منها اي من
الرغوة والعكر [illegible] هو الدم وهو حلو لا [illegible] الى الحلاوة [illegible] العكس الى [illegible] ومنه ما هو فج اي في [illegible] الطباخا تاما
كالدم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة [illegible] وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزمان قربه من الدم وكل واحد من الاربع
اما طبيعي او غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي [illegible] عن الاعتدال الواجب له الذي يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لخلطه اياه من
اخلاط غير طبيعية او رطوبة غريبة عليه من خارج [illegible] الاخلاط [illegible] الطبيعية [illegible] الاطباء [illegible] ان تعرف
تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تصعد الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى
بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطا بعضها ببعض [illegible] الاخلاط
[illegible] فوق ما كان [illegible] الكبد [illegible] يصلح غذاء لكل عضو عضو [illegible] المرتبة الرابعة في الاعضاء فان
الغذاء [illegible] العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق [illegible] الغذاء من فوهاتها اي فوهات [illegible]
[illegible] على الاعضاء وحصل [illegible] الاعضاء لكل عضو اي حصل غذاء [illegible] كل عضو [illegible] عليها شبيه بالالتصاق وقد يخل بكيفية الذبول ولو [illegible]
يخل به كيفية البرص والبهق [illegible] وقد يخل به كيفية الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلاط في الاستسقاء
اللحمي [illegible] الالتصاق وفي الذبول تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق [illegible] الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا
لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثقل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر [illegible]
[illegible] السوداء والصفراء المندفعان [illegible] والمرارة وللثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول [illegible] التي تصير عرقا وجعل البول فضلة
للمرتبة الثانية [illegible] المشهور فيما بين الاطباء والرابعة المني [illegible] لكونه فضلا للهضم الاخير المعد لتصيير الغذاء جزءا من المغتذي
بالفعل [illegible] الاصلية المتكونة من المني [illegible] الضعف [illegible] مثل ذلك الاضعاف [illegible] الدم
او سائر الاخلاط وذلك لان [illegible] جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني [illegible] الاخلاط التنبيه الثاني الغذاء
ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء [illegible] هو غذاء بالفعل او بالقوة القريبة والبعيدة [illegible] للغذاء [illegible]
الامام الرازي في كتابه [illegible] الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء [illegible] يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالخبز [illegible]

مخاليط

لم يحتج الى غير الانضمام في الانعقاد ويصل الى غذاء عند ما صار جزءا من العضو يشبهه بالفعل فتقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فاكان
بالغا لكان اظهر ولم يشتمه على احوال معانيه بلغ والمشهور فيما بين الاطبا ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا رتبان عليه بل فيما يشكل الغذا لا يمكن
ان البسيط يجذب الا الى بعض وبعد ذلك الا جزاء منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان الثالثة من الاربع اي دمه الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل
الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا وكانه انما اخرها لان الهاضمة اشرف منها او يشبهها اي وثبتت
وجودها لمسكه في المعدة احتوا ها الغذاء من كل الجوانب وليس في ذلك الاحتوا المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء حتى ليس بينهما فضاء اصلا ولولا
ضعف المعدة لم يحصل ذلك الاحتوا المذكور فان حسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ مثل الاستسقا وبالتشريح تشاهد
هذا موجود في بعض النسخ وهي معده وماذكره الامام في المباحث من انا لو اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاثرد والحسا ثم الرقيقة ونشرحه ذلك الوقت
بطنه وجدنا معدته محتوية على كل جانب فانا وجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شي من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا ساول عظما عظم
من سعة البواب فانه يندفع فلولا ان الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئا غير شي ومنها الرحم احتوا ها على الزرع الذي هو الولد والطواره بحيث لا ينزل لو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف
عن الرحم برفق لوجد الرحم منضما من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوامع الرحم قوة تمسك لما كان الامر كذلك وايضا
جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك ثبتت بهذه الطريق القوة الماسكة في الاعضا كلها فانها
تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اي الجسم الذي من الرقة والثقل كالنزول والماء الرقيق في المعدة على ما مر والمني
في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل وراينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن
على ما تقدم ينزل علمنا ان تماسكا في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى اي دمه الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو الذي يعسر
او فيها جاذ في العضو او حسب الغذاء واما للفضل كمن فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاث فتاخذ كل عضو ما يلائمه وتدفع ما ينافيه
ولولا دفعه الكل لتلم كل شي من الاعضاء الاخلاط التي تفسد وايضا يخرج ترك منه الكبد دلي اي يحدد كل احد من نفسه عند التبرز لو كان البراز معتقلا
ولكن في الامعاء فضل لو كان معدته وامعاؤه وسائر احشائه تنزعج عن مواضعها وتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما تخلع الامعاء المستعصي
موضوعها لقوة الحركة الدافعة وما يعرض له في الزحير ويدل عليه ايضا القي من غير اختيار وما يراه في المعدة من الانزعاج عن موضعها الى فوق بحيث يحرك
معها سائر الاحشاء وكذا يدل عليه سائر الاستفراغات الحركة وغيرها فلا بد لها من دافع يدفعها ابتنا ثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات
على ذي الحكمة بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات
وقد عرفت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلا يشترط عدم تعدد الالات
والقوابل فمع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشيا كثيرة اتفاقا واذا اي ان عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم فيجوز ان يكون منكر
الا قوة واحدة تجذب الطعام تارة وتمسكه باخرى وتهضمه ثالثة وتدفع الفضل تارة رابعة وتورد الغذاء تارة بالكثير من التخلل وتارة بالتقلب او مساويا
فلا تعدد في منع القوى الا بالاعتبار وما يقال في بيان تعدد القوى من انا نرى العضو قويا في احدها اي احدى القوى ضعيفا في الاخرى منها
فما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك للاختلاف في العضو والالة او اختلاف فيهما
لا الضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى المسماة بالمصورة كما زعموه ان من تامل في حكمة الافعال الى ذكرنا عالم الطبيعة في النبات
التي لنوع الانواع والحيوانات المشتملة الحقايق البالغة تلك الافعال العجيبة الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك التامل اجماعا الى فطرة والصاف
ما فيها على فطرة الله التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب ولم يغم بصيرته التقليد من اهل الاهوا ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي سجنه
بان لا يغلب عليه على عقل علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة في تلك الدرجة العالية لا يمكن ان تسند الى قوى بسيطة او مركبة
الشعور بها بل فرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الجنين من القوى الانسانية والخطوط الفاراو الاوضاع المشتملة في الرحم وما يعارض من الغاور المتنوعة والقوى لتبلها على تلك الالات

الاجزاء على الرأي الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور اي في هذه المفاصلة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والافهام قد بلغ التدقيق منتهاه اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ووضعها وعددها واوضاعها
فيه الا في ما لا نعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتامل علما ضروريا بالا ستيراد به ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه
ان تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بسواطن الاشياء وما خفي منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع التي يقصد ترتيبها
عليها قدير على كل ما يتعلق به مشيئته بعد علم المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في غير مواضع في موقف الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل بذلك في موقعه على انه علم ضروري يستدل به على عظمه منها هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه على السنة الاعتراف بالفاعل المختار ومستند الاشيا اليه ابتداء كما رتب اليه الاشيا ذره مره بعد اخرى فاني جليله من ان ينتهي
عمن كثر من امثال هذه التخيلات التي يكذبها العقل الصريح ويابا ها الذهن الصحيح ولا تقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدا والنك المآب تنبيهان الاول على امر سيفرعه على ثبوت القوى وتعددها
الاول فالاولى ان هذه القوى الاربع اي دمه للاربع الاولى اي يحذمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء
في الكيف والكم وهي لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة فكانه يفعل الهاضمة الحركات كثيرة واينية وكل واحد من
الجذب والدفع حركة واحدة اينية واما الامساك فانه لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال
فاذا هو في بعضها من الحركة الاينية ولما ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا يتبع بالذات في شي من القوى بل هي
تحت خدمة افعالها وحركتها الى الحرارة التي تعاونها فلما كانت الحركة فيها اكثر كان الهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اكثر واشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى
حركة شديدة الا ان اكثرها قوية قالوا والاجتذاب اما يفعل القوة كما في المغناطيس واما باضطرار الخلاء كما في جذاب الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج
وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاون حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك يحكم الكل
لا بد ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان من تسكين الماسكة للغذاء اكثر من تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى
اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة معينة في ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى
تسكين اجزاء الدهن وتعقيبها باليبوسة ليمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها التحريك ايضا واليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح والتيام الاعتماد
الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالات استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى كان حاجتها الى اليبوسة
اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في النفوذ والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى
تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على تحبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع
وايضا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت عونا وايضا تجمع الليف العامل وتكثفه فيكون اقوى في الدفع فظهر بما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى
والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط التنبيه الثاني قد يضاعف بعض القوى في بعض الاعضاء
فالمعدة فيها جاذبة الى ما يصلح لها وجاذبة ايضا للغذاء البدن من خارج وبالجملة قد تفعل المعدة بان لا غاذية تهيئة الغذاء لسائر الاعضاء
وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعضهم ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة
احدها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي
تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا في الكبد لان الغذا الى الدم غير الغذا الى جوهر الكبد
كما ان الغذا الى العصارة غير الغذا الى جوهر المعدة وفي الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة
والكبد فتوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق
المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني النفس الحيوانية وهي قواها التي لا توجد في النبات نفسه وهي اما مدركة واما محركة لان مبدا الحيوان عرق

مشاركة في القوى الطبيعية بها سمي القوتين في المدركة اما ظاهرة واما باطنة فقدم انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة
على المحركة لان غرضها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي اي الحواس الخمس الاول البصر ولهم فيه
في الابصار ثلثة اقوال بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فلحق به فرد عليهما قولا واحدا الاول هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين
انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهوا المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء
منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار
بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع نرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر مع اتحاد المرئي في حالتي القرب
والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي خرج منها الخطان المستقيمان المحيطان بزاوية كان اقصر
ساقين وتر عند تلك النقطة او اعظم وكلما بعد كان اطول ساقين وتر عند ما زاوية اصغر كما يشهد به الغلطات الهندسية والنفس انما تدرك الصغر والكبر
المرئي باعتبار تلك الزاوية فما لاجل كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا ولما كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها
كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم لو جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهب اليه واما لو جعل موضع الابصار قاعدة
المخروط كما يعتقده القائل بخروج الشعاع فيجب ان نرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة قالوا وفيه نظر لان الابصار
ليس حاصلا بجملة القاعدة بل الراس المخروط منه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه وقد غلط الابهري ان الابصار لو
كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوره من توهم المخروط
جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ومما يدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بحدة واسعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينه فانه يبقى صورتها
في العين مدة ما حتى كان نبصر الشمس بعد الاعراض عنها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة حدا ساعة طويلة نظرا متدققا فان عينه يتكيف من تلك الخضرة حتى لو نظر
نظر الى لون اخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجد كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك
ومما يدل على صحته ايضا ان يقال لما كان البصر في ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة لقولهم الحواس كانها لا تخرج منها شي وتتصل بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شي منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل ذلك على صحة الانطباع
دون الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول انه لعل ذلك اي ما ذكرتموه من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا الانطباع
في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا ترى انه لا
يتفاوت الحال بالتغميض والابصار وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر لان من الجائز ان يكون
ادراك هذه الحاسة بخروج شي منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة واحتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان
الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او بشرطه ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة
الناظر مساويا وهو السواد الاصغر الذي هو انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل
الكبير بعينه في الصغير وان حصل ما ذكرنا في الجواب الا ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية
كما توهمه المتاخرون من كلام المعلم الاول حكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي
اورده فان الشبح الذي قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وان المحقق ان المتاخرين
لم يفهموا كلامه فحكموا عليه بما لا يستقيم فساده فقالوا ان نفس الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار في المبصر معا واما الموجود اي من ذي صورة فمرئي
اصلا ثم انهم تعصبوا له بالخرافات وعرضوا المعلم للطاعنين فيه كالرواة السوفسطائية الثاني القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة
مخروط محسوس راسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل في الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه
على وجوه منها الاول ان ذلك المخروط مصمت [illegible] ملتئم من خطوط كثيرة [illegible] مجتمعة [illegible] على اطراف تلك الخطوط [illegible] ما وقع [illegible]

مذكور ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي طرفه الى المبصر ثم يتحرك على
سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل ادراكه به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان لقد ادري في جهة المراة فظن انه ذلك الانطباع صورته فيها والا
كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المراة ثم انعكس منها لصقالتها
الى الوجه الا ترى انه لما قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها ولما بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المراة ليس لها غور بذلك
المقدار وههنا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهوا الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير بذلك آلة
في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني فلم يتعرض له واشار الى ابطال المذهب الثاني بانه لو كان هناك ريح عاصفة او اضطراب
في الهوا وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين والمتصلة بالاشياء المقابلة للوجه فوجب ان لا يرى الانسان ما لا تعلق به لانقطاع تعلق
به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهوا المتشوش المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة الى غير ذلك
الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يتوزع فيما بينه وبين الكواكب الثابتة
اي المستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهوا والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويصل نصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور حدقته على احالة
ما بينها الى كيفية بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفية من الهوا بحيث فراسخ وان لم يكن هذا جليا
في العقل فلا اجلى منه ولما كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينها الى جوهره فبطل القول بالشعاع
وبتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل
نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصف فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد بناء قليل في
هذا الذي ذكرناه واني لا تعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها فالذي من المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية
فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر تلك الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من
ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر لا لينا على ان في القسمين تسويا فان الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يتعذر في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهوا اشفها وتعذر في الشفاف الذي كثيف يخالف شفيف الهوا كالماء والبلور مطلقا هذا انما نظر على
القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب يتعذر الى المرئي على الاستقامة الى ان لقاها الكل
الشفاف المتوسط بين الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان لا يكون ما يلي الرائي هوا وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط لما وصلت
الى ذلك الا انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرف المرئي فيكون ذو زاوية راس المخروط هنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي
اعظم ولو انعكس الغرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط يستقيم بان في
الشفاف على الاستقامة او الانعطاف لا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والاجزاء الواقع من الجليدية فيتفاوت ايضا
المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافه انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية فكثر ذي تصوراتها مثل زاوية الرؤية فنقد اختفى
توضيح بيانه غرضنا الموضع وقد بينه بعض من عاصرنا من المحققين صناعة المناظر ان شعاع الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمراة والماء
الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية وتكون زاوية الشعاع ولنمكن لتصوير الانعكاس الحدقة د و سطح المراة ا ب هو المرئي من سطحه د مقابل المرئي
بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و د ب هو الشعاع المنعكس د زاوية ا ب ج زاوية الشعاع على
سطح المرئي من جانب ج وزاوية د ب د زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى لما تساوي [illegible] ايضا زاوية ا ب د
د ب ج واما زاوية ا ب د فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتصف من الزاوية كما لو كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق
عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فنحن ان نفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي
الخطان الاوان المستقيمان ولما كان مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر اغلظ فالواصل اليه الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف

من الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف معروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح و اذ هذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية
مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية النجم على الشط منكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوها ليس الآن لبيانها فانها خروج عن الصناعة
الكلامية واما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف فان زاوية الخط الاسود من عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمر كما ذكرت في المرصد الرابع من الموقف
واما رؤية النجم منكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس لنشير اليه اشارة خفيفة فيها ان نفرض خط اب عرض النهر وخط ح ب
النجم القائم على شطه وه احد ذوي نقوش على اب نقطتين و د وعلى ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و واخر الى د وجب ان ينعكس الاول
الى نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فتساوي ايضا
شعاعية ه د ا وانعكاسية ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى النجم كاوتار الآلة الحادثة المسماة مخروط على ما ذكرنا ذلك المرصد فتكون
المنعكس الى رأس النجم اطول من المنعكس لسائره ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فتكون رأس
النجم عندها القاصر في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا رأسه ابعد من سطح الماء غائرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن د الى ح
والا لكانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب ومع الانعكاسية اصغر من زاوية ح د ب اي رجح مثلث و د فشعاعية ه د ا اصغر ايضا من
مع انها رح ثم نقول زاوية ه و ا اكبر للعلة المذكورة من زاوية ه د ا المساوية لزاوية ح د ب فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي
ه د ا و ح د ب اكبر من الاخرى معا واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من النجم كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة
الكل الجزء او نحو واحد كالاخرى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط من القارع والمقروع الى
الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في سطح الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة فرعها ادركته القوة
المودعة فيها فاذا اخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم
بعضهم ان الرائحة تتادى الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة ومخالطتها للمتوسط من الهواء ثم القوة الشامة في ذلك الجسم وزعم
الآخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما جاور الحس وبحق هذه القوى فيدركها كما ان غير ان لطفتين من اجزاء ذي
الرائحة وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية الثاني
اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مع بقائه والعقل يجزم بما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع
ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض
المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتذكيها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان
الشم بالتحلل قلت لا نم ان ما ذكرتم من الحرارة واخواتها يعد للتحلل بل لعدها للاستحالة والتوسط منها ومن ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا واتصافا وذلك
اما لتأثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او تأثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني النفاذ يذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل منه لم يكن
كذلك قلنا ليس ذبوله من كثرة ما يتحلل من وصول النفس اليها وكثرة اللمس فيها يتحللان واما بجوار انتشار الرائحة منها فانما تحللها والالم بتفاوت مع
الانتشار الشم وعدمه وهو لا قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بث اذا انتشر في العصب المفروش على جرم اللسان وانما يدرك
هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي التي من شانها عن الطعوم كلها اي لا طعم لها في ذاتها فيحتمل ان يكون توسطها بان تمتزج
فيه اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة طعمها فان في تلك الرطوبة بالاتسهيل وصول المحسوس اي الحامل للطعوم الى القوة اي ويكون
الاحساس بملابسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير تحلل فالمحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوسة
بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في الصحة ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اتاها
بان تتكيف او تخالطها اجزاء من حامل لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان المرور الذي غلب على ريقه
الصفراء يجد الحلو كالسكر مرا ومنهم من جعل الهواء ان خالطها طعم لم يؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم وجوه في الطعام فما شبه

ذو طعم

ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة التي هي مثلها وكذلك سائر الكيفيات فاذا دانه انما يعلم وجودها بالحس الذي
يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فقد يتم ستعدون من انتهاء النار لا يحصل
ولا يؤثر في غيرها الا بالتشبه اي احداث الشبه بما هو موجود فيها وعلى هذا الوهم لكن النار حارة في نفسها لما تخفي عليك ايها ذا هذا الوهم
يضمحل ويتلاشى بان نقول ان مثل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها الجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة
ظاهر البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها الا ان مصادمتها للضرورة مكافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهي قوة مبثوثة
في العصب المحيط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب المحيط به لكل ليدرك به ان الهواء الحار والبدن يحرق او يجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي
به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها مع العضلة الحادثة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها لمس لئلا يتاذى
بمرور ما عليها وكالكبد فانه يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مغرعة للسوداء وكالرية فانها دائما متحركة لترويح القلب فلا حاجة لشيء من هذه
الاعضاء الى اللمس بل ان اغشيتها تدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان
كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له احساسا الا انه خفي كلا ولذلك كان احساسه بالالم الفاحش شديدا واختلفوا في انه واحد ام اكثر فالاول
منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متغايرة للذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس
والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقل والخفة ولا يبعد كون الآلة التي هي العقود واحدة مع تعدد القوى اللامسة اي فيها فلا
يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة فاذا جاز اجتماعهما في محل جاز
اجتماع اللامستين فيه انضافة لسنا منها مثلتين في كلها على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك
الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام
الرازي لم لا يجوز ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من التضاد مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في سائر تلك الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها
الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المص لظهور ضعفه اشار الى التنبيه قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس لتوقف الاستقعد
ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما توهم من ذلك ان الذائقة هي اللامسة بعينه ولا شك انها غيرها لانه يكفي فيها اي تدرك
لادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يفتقر الى اللمس
باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي يستبقي بها الحيوة ليجتذب واللمس خلق للشعور بما يلائم ليجتنب وتلخيصه ان الكون
مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرج عن اعتداله وهي
اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كانتا متضادتين وتخالفتا ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون
اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها
الا وقد استكملت جميع ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا مباحث يختم بها هذا النوع اي الاول من
بحاث اي تم
الانواع الثلاثة احدها ان الحواس الظاهرة تختلف بالقوة والضعف في ادراكاتها وتتفاوت فيه وذلك انما هو بحسب قوة الماهية وضعفها فكل ما كان
اقوى ماهية كان مدركه اقوى احساسا وذلك اي التفاوت في الماهية قوة وضعفا انما هو للطافة الآلة ورقتها في هوائية الآلة كان اشرف حاسة
وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر لان آلته النور وهو الطف من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلته الهواء ثم الشم وآلته البخار ثم الذوق وآلته
الماء ثم اللمس وآلته الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملاءمة الذة ومنافرته اشد ايلاما وثانيها انها محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها
الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة
فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه البعض لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع من اللذة وقد اجيب عنه بانها محسوسة

بالعرض لا بالذات اى بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما هو فيما هو محسوس بالذات وقد تبين كونها محسوسة بالعرض
بقوله فانها انما تحس بتوسط اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوها وتفصيله ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة
والسكون والملامسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك حجما وبردا وصلابة ولينا والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد
بان يذوق طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بعرب من القياس وبان يعلم الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون
بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام
عظيمة وقد يستعان في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان
بعضه قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات
كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة بحركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف النسبة بينهما انما هو من جهتها
لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد ادرج استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد
يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كما يقال ابصرنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا
لا بالاصالة ولا بالتبع بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما
ذكره في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض هو الاجنبي حقيقة لكنه يقارن المحسوس الحقيقي وان شئت تحقيقه
الحال فاستمع لهذا المقال المستفاد مما سبق ان السواد مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض فلا شبهة ههنا انه ليس معنى ذلك
ان للسواد قيامين احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا
وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مبصرا بالذات ومبصرا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه
ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا يستلزم كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بغيره فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن
رؤية احدهما مشروطة برؤية الاخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون فمعناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات
وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي هي مما يشترك فيه الحواس فهو محسوس تبعا فقط واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به
والعقل لما ادرج اليه حدسه وضروريه منها علم ان المقدار سبيله الانكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيي المحسوس
بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه بايراده كلمة قد في المعنى الاخر النوع الثاني القوة المدركة الباطنة
اى القوة التي بها الادراك الباطن سواء كانت مدركة او معينة في الادراك وهي خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس من ثمة فتدركها ولما كانت هذه القوة محل الشعور في ادراكها ثبت مدركيتها وتبيينها اى دليل
على ثبوت الحس المشترك بان اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها
ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان الحاكم بالنسبة لا بد ان تحضره الطرفان اى المحكوم عليه
والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما واتقاع الحكم فيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة في النفس هذا الحاكم هو العقل
فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سلمنا ان الجزئيات لا يدركها الا قوة جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها ويحكم فيها
ولقائل ان يقول لم لا يكفي ان يحكم بان زيدا انسان وان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل لكن لا بالة لانه الة
الجسم ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين المحسوسات هو العقل الا انه وان لم يكن مدركا لهما واحدا بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم
لا بد ان تحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما ذكرتم الا انه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها
كلها حتى تصير حضورها عند العقل اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل يكفي ادراكها بالالات المتفرقة للعقل
كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة تشاهد كالدائرة وليستا الا ارتسام في القوى المدركة خطا ودائرة

فهو اى

فهو اى كون ذلك انما يكون في الحس المشترك وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى لو زال عن مكانه لم يدرك فيه بل في
مكان اخر فقط لارتسامها على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست القوة هي النفس الناطقة لانها لا تتصف بما له مقدار فهي قوة جسمانية
باطنة يرتسم فيها صور المحسوسات ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامها في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو
ممنوع لم لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحى عنها تلك الصورة
ينطبع فيها صورته في حيز اخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة وثبتت بها معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة
ومما يؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ان يدركها الا على الوجه الذي صورناه والقول بامتناع ارتسام ما له امتداد في النفس
انما يستحيل لو امكان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فان الاعراض متنافية دون الصور الوجه الثالث ما يراه
النائم والمبرسم والكاهن من موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها
فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره وليس وجودها في الخارج والا لشاهدها هذه الامور الموجودة وليس
وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهي في المدرك وهو اى ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما ان المحسوسات اى يدركها الا قوى جسمانية
وليس هو ظاهر الغلط في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العين فوجب ان يكون حسا باطنا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المدرك لها النفس
كما ترى انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت انه واضح الخصم لهذا الحس المشترك بوجوه
الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم بما في بدن النائم ضروري البطلان فلا قوة يستطيع شيخ الكبير الضعيف ابا يمتنع
ان يرتسم من الكثرة الصور كما رايت كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك
نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نتعقل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لانكاره ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا علم توسط الدماغ اى
في الادراك الاحساسي بم وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس الة من الة اى ليس جزءا من الاحاسيس المذكورة كما اقتضاه
دليلكم فمسلم لكن لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس
الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى مرة من زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اى لامتنع ان
يعرف ان هذا الذي يرى فيما سبق من الزمان وتختل النظام لاحتياج الانسان في كل ما يحس به الى معرفة حاله في المرة الثانية وما بعدها
كما في المرة الاولى فلا يتميز عنه الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلاثة الاول قوة الحفظ غير
قوة الحفظ فمدرك الصور التي بل لما على الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد
وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القائل غير الحافظ له حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لحافظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك
ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة فقد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث
الصور المحسوسة لو لم تكن مرتسمة في الحس المشترك الذي هو شيء كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست
كذلك كما لو غابت المحسوسات عنا فلا بد من مغايرة القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى حالات
النفس وتعددها بان يكون الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة يعرض عنها فلا يشاهدها الثالثة من تلك
القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة
الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة تدركها سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو عسل
الحلو وتحكم على الشبهة التي منها وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك واى الحاكم لا بد ان تحضره
الطرفين والنسبة ليمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي يدركها القوة

الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فيستغني عن اثباتها بما ذكرناه الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف
في الصور المحسوسة وفي المعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة وبالتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان
نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته
يضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعمل الوهم في الصور المحسوسة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها
تصرف في مدركاتها واستعمال لها بواسطة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة تنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فهي تنحو بالقوة العقلية بحيث
صارت مطاوعة لها فقد فازوا فوزا عظيما والنجم هذا النوع الثاني بالكتاب الاول عن وجه جمع القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي
هي ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيها لانا اعتقدوا ان لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم انه سلمنا صحته
فلتنام الا يجوز ان يكون القوة واحدة والالات متعددة او الشرائط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى الثاني الحس
المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مخروط على شكل الدودة فالحس
المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادف المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانها التي تحفظها محل الوهمية واي قوة هي البطن
الاخر منه والوهمية في مقدمه واي قطة في مؤخره على نفس حال الحس المشترك اي في البطن الاول ومحل المتخيلة الدودة اي صلة في وسط الدماغ
الموضوعة بين البطنين لها ضرب من جميع المحسوسات التي في احد جانبيها ومن جميع المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فيتسهل لها تركيب التفصيل فيما فيهما اي في
البطنين الاول والاخر من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها او اي قطة في مقدم البطن الاخر
وليس في مؤخره شيء من هذه القوى لا حارس هناك من الحواس لكنه مصادفة الموردة الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانها اذا عرضت
آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل واحد من القوى
بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لهذا النوع الثاني وهي المبحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها معتد بناؤه على نفي القادر
المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بالجد واراده مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه فيما سبق الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك بمعقول
المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من انا نحكم بالكلي على الجزئي مثل قولنا هذا انسان ونحكم بالجزئي على الجزئي اي
سلب احد الجزئيين عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة مدركة للكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات والمتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة او
محفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بان الذي هي واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات
فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين لهوالي النفس مادة بل الانسان فاعل للاعتبارات الافعال البدنية والادراكية
فهي اي النفس فاعلة للافعال الجزئية فمن ادراك الجزئيات الصادرة عنه لقال الرأي الكلي بسبب الى الكل من آحاده دون الكلي واحد فلا يصلح الرأي الكلي ان يكون
مصدرا للتعين دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المبحث المذكور هي مدبرة للبدن تحقيق وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به
من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي وللمخصص الى يبين بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل
للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهية فلا تلتفت
الى كل عضو هو محل مخصوص لقوة توجب اذ فعله الذي نسب اليه فلولا ان فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما نظر في الحواس الظاهرة واما
في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى
حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث انا اذا ادركنا الكرة المصفحة مثلا فلا بد لها لادراكنا اياها
ان ترتسم في المدرك منا صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين فهي لازم لها لكن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس
المجردة عن الابدان فلا بد ان يكون ارتسامها في جسمانية الرابع انا نتصور مربعا مخصصا على مقدار مخصوص يحيط مربعين مخصصين على وضع معين د ▭ ه فالمربعين المتلاصقين

الثلثة وتسير

الثلثة وتسير الى وضع كل من الاخر على ميمنة او ميسرة صاحبه فحاكما حس بين المربع والاخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام
هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم واذ بطل الانقسام عن المكان فلا يعقل الانقسام
المقداري والجواب عن وجوه الخصم بانه يشمل ذلك الذي ذكر لا ينفي كون الحواس آلات في والنفس هي المدركة فترتسم المحسوسات
في تلك الالات وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في الالات فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون اذا فعل
باختلال الالة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الالات وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا يمنعه الخصم كاف في المقدار
في اثبات القوى المذكورة انه يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات
دون الاخرى وبذلك ثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى الفاعلة وهي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على تحريك
ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك وبالاعانة عليه فليس بحاجة في المدركة في نوع العدوان وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة
للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما جالبة للنفع وتسمى شهوية واما دافعة للضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب وترخي العضلات
فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب وارخاءها العضلات فتبعد الاعضاء عن مبادئها كما في البسط اي بسط اليد
وهي القوة المنبثة في العضلات وهي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور ويتبعها الشوق والارادة فهي مبادئ مترتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا وتشتاق اليها ثانيا على اعتقاد نفع فيها فتريدها بان ارادة قصدها ثالثا ثم
تحصل الحركة بتمدد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قادرا تاما فيتردد ويشتاق واما الذي يتعين قدرته فلا شوق
القسم الثالث من الاقسام الستة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها انفس في النفس الانسانية اي في بيان
قواها ولذلك قال وقواها اي المخصوصة بها تسمى القوة العاقلة فباعتبار ادراكها للكليات والحكم منها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية
والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها الرأي والمشورة في الامور الجزئية بما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية
والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بها الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت
او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بالافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة وقبيحة وهذه القوة تستمد من القوة النظرية لان استخراج الآراء
الجزئية انما يكون بالقرب من التمثيل والعكس فلابد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل
او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى العكس كبرى ليحصل بها رأي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا يروى في ايجادها
اي ما واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا يروى فيهما لاجل الايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي
تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية تتبعها احوال بدنية هي
الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات
المختصة بالانسان فعلم ان النفس تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من
المقصد الاول من موقف الجواهر فلا تسعد ورود الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها انه اذا سخن الشمس وغيرها الصعد الى
الجو اجزاء مائية وهوائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف
وليس نخص الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل
يتصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية
وقلبها الى الهواء وبقي الهواء الصرف والاثار وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما
يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقد بردا ويتكاثف صار سحابا
الاجزاء المائية اما بلا جمد لانه لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود ان كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبا كبارا

كان

فهو الثلج وان كان الجمود بعد ما فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بما يحركه السرعة الخارقة للهواء المصادمة فينحت الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة
وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل
بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك السحابة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت
هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو الضباب … هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب … لوجه الارض واما قليلا اي القليل البخار الذي لم
يصل الى تلك الطبقة فاذا تكاثف ببرد الليل فان نزل برد ولا يتعلق باجزاء صغار لا تحس بها الا عند اجتماع الشيء المعتد به فاما بلا جمود فهو الطل او نزل
وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب عن انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة
قال الامام الرازي ان يكون من جمع الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار ومن الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما تخلل البخار فان ارتفع البخار
… كثيرة تختلط الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا ويحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيتردد اما صعودا بالطبع لسخافته
على حرارته المقتضية للتصعيد او عند هبوطه للتكاثف الذي لسكانه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه اي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا
او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية ارضية عملت فيها الحرارة والحركة والمحاكة
الازم عملا اقرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب يشعل كيف لا يشتعل بالشيء القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة
العنيفة ولذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة ولذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ
في المتخلخل … ويذيب الاجسام المتجلبة ويذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرق الصرة الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر ان الصاعقة
وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابو عبد الله بن خفيف قدس الله سره فاذابت قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق
كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبال فيدكها ويحكى ان جبلا كان … … صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها
واذا … الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية ناريتها لا يحفظ الحرارة التي يتصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان كالشعلة التي تطفأ وتحكى
بما في تحت شعلة تشتعل الدخان الواصل الى الشعلة الفوقانية فتتصل النار التي في تحت من ذلك الدخان بالشعلة السفلانية فتشتعل بنفس النار فما كان منه
اي من الدخان لطيفا صار شعلا ويتقد فيه النار سريعا فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لانه الغاية يتعلق به النار تعلقا
تاما من غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام منقصلا لا ينطفئ اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او ريح او حيوان له قرون كما
اشار اليه بقوله وهو الذوات الاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من بخار غليظا اي كثيفا جدا يعلق به النار تعلقا تاما يحدث
في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ الدخان فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة ولو كانت اغلظ ظهرت السواد وقد تتعلق الذوابات تحت الكوكب
فتدور بالفلك معه مسابقة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او كثيرا من واحد ومن جملة الاقسام التي ذكرنا الدخان
الواصل الى كرة النار لو اتصلت بالارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية انه قد يرتفع بخار دخاني لزج دسم وتصاعد حتى وصل الى حيز
النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض فيشتعل النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك الارض
وما يقرب منها ويشبه ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فيتصل الدخان من الاول الى الثاني فيحدث اللهب
الى فتيله … الدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيتثقل فيرجع بطبعه الى الارض او لا ينكسر حره فيصعد ويصادم كرة النار
لا الفلك … وقع في النسخ لان … النار البسيطة … على الاحالة الى طبيعتها … معقول بحسب النظر فيرجع ويزيد … كرة النار المتحركة
بحركة الفلك … على جهات مختلفة … سهام على جهات شتى … تموج الهواء ويضطرب وهو الريح … وقد وقع في كلام
ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك وهو هواء الا انه هواء متحرك قال الامام الرازي الذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضوعها …
موضع … ذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في تولد الريح كان اكبر مبادي الرياح فوقانية كما يشهد … والريح كما تحدث بهذا الطريق …
فقد تحدث ايضا بان يتخلل الهواء … بخار …

… فقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة وتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فيضغط الاجزاء الارضية بينها … كانها يلتوي على نفسها و
هي الزوابع … وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية … او قد يقتضي الريح والمطر تمانع وتعاون
اما التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب وتفرقها … والمطر يبل الادخنة ويمنع بعضها بعضا فيقل الريح ولا يتمكن من الصعود
ولذلك … يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيصعد … منها دخان له رطوبة يعين
على تكاثف … والريح تجمع السحاب … البرد الكثيف … اما مهاب الرياح فغير منحصرة في عدد
الا انهم جعلوا الاصول اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب وتسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب
وتسمى التي تهب بين … نكباء … يقول قد تحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما
وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون
شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا كان صغيرا جدا لا ينقسم … الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كالمرآة
الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متلاصقة على هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا يرى
الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره فيرى فيه خيال القمر كيف والشعاع انما يرى على الاستقامة بنفسه
لا بشبح بخلاف الاجزاء التي لا تقابله فانها تؤدي خيال ضوئه … عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على
الصحو وان انحرفت السحاب حتى تطلب دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة لان الخرق
ان يوجد … على الصفة المذكورة … حدث هناك هالة … وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم
انه راى سبع هالات معا … وتسمى الطفاوة بضم الطاء … لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن
سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة … قليلا وانما … هالة الشمس لكثف السحاب
واظلم … ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا … الضوء … للقوس وقد تحدث
مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في
خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها على تلك الهيئة جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس
قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس … نظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة … الشكل بل اللون
الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما ورائها
من … الوان ما ينعكس منها الضوء من الاجزاء الكثيفة ورايت بعض الفضلاء … علم المناظر كتب … هو المولى الفاضل
كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد الله مضجعه … بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح … الى الجمهور
وقد ذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اتفقت
وجوها … لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء اخر مظهر له كالمرآة فظن ان الصورة الاولى حاصلة في الثانية
ولا يكون … الا مر قال الامام الرازي وهو الذي ذكره لا باس به فان الصحة والمرض قد يستندان الى الاسباب عنصرية تارة والى
اتصالات فلكية … تارة اخرى لكن هذا الوجه … ان اصحاب … يشهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو دليل على
حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجبات … الا بتلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال … ايضا يقول …
المحقق في الارض يخرج القليل من … وينقلب الكثير … البرد والذي في باطن الارض ماء … يخرج منها ومنه العيون السيالة اذا
كان البخار كثيرا … ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي ينقلب ماء … فاض الى وجه الارض وجب
ان ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء … وينقلب هو ايضا ماء … جزءا اخر قال الامام الرازي …

وماء العيون الراكدة يحدث من اجزاء بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض لكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد تاليها اولها
وهذا الكلام بناء على ما ذكره الشيخ من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان بكثرة الاجزاء المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها مع ان
ماء القني والابار متولد من اجزاء ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادمت مسلكا يندفع اليه اذ ليس في
حركة فان لم يجعل هناك مسيل نحو البروز جعل نحو القعر ونسبة القني الى الابار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار
والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الاجزاء عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الاجزاء واندفعت الى خارج وقد
احتفلوا في ان جميع المياه متولد من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا التشاور كان
يمكن الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج والامطار وانما تقول في الكلام على والدخان الذي في الارض
فقد يكثر ان وتزيد ان الخروج منها لقوة وصلابة مسلكه فيزلزل الارض تحركها ومنه تكون الزلازل ولذلك كان قليلا او كان مسامها مفتوحة
لم يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الارض الرخوة ولذا كثرت الابار والقني في ارض صلبة قلت زلزلتها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان جا
صقلها الى الدهنية وقد صار نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات
هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة خسف بها الارض وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات
وقيل لو زلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وانما تقول تحت في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط بخار الكبريت
باجزاء الهواء الرطب فينعقد منها قصر دخان اي في طبيعته الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب ليلا فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل منفتحة بحركة
احتراق ينعقد وذلك للطفها تحلل بعبارة جامعة وافية بما ذكرناه في الفصل الثاني من المرصد الاول كل ذلك اراء الفلاسفة حيث نفوا القادر
المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداداتها من موادها بمقتضى اختلاف
الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف موادها الى صورها المتباينة وارجعوا التي الى واحالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واستندوا بالآخرة الى حركات
الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها
وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة
بالامور الخارجة عن ذواتها هذا قد اجمعوا عليه الا النظام فانه جعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الجسم
مختلفة بالحقيقة قطعا فتكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا يحصل من
التجانس الجواهر الافراد عن حصول الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقيقة بالضرورة فيكون منافيا لما اجمعوا
عليه من تماثلها في الحقيقة وهي لتبين بالامور الخارجة الحالة فيها

المرصد الثالث في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقصدان المقصد الاول في ان الاجسام

محدثة وضبط الكلام في هذا المقام بان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتها او بالعكس فهي اربعة
اقسام عقلية الى نفس الاحتمالات اما ان يقول بواحد منها او لا يقول بل يتردد ويتوقف فهي خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية
وصفاتها الوجودية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو
ومن تبعه من متأخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما
الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة والمقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع الشخصية فانها حادثة
قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم اذ لا
مذهبهم ان الافلاك متحركة مستمرة من الازل الى الابد لا تسكن اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية نوعها وذلك لان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بالامور الخارجة عن حقيقتها فتكون نوعها مستمر الوجود تتعاقب افرادها ازلا وابدا
وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تجوز خلوها عن صورها النوعية برأسها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه الصورة متشاركة في جنسها

دون ما يعينها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعه في المواد المختصة فهي اي في الصور الجسمية والنوعية والاعراض الحقيقية المتعينة
محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود متعاقب افراده المتشخصة
له نحو حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك وكذا استمرار انواع المركبات في افرادها
المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة
فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك اي الاجسام هو فقيل بالنسبة المطلق الى الله الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما وقال صاحب الملل والنحل كانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله خلق جوهرا فنظر اليها نظر الهيبة فذابت
وصارت ماء وحصل البخار وظهر علاه جهاء سبب الحركة زبد وارتفع منها دخان يحصل منها من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل
الارض وحصل الهوية بالتلطيف وقيل النار وحصلت الهوية بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف
وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة
التي اوجبها الاجتماع وقد سبق الكلام في بعض الاحتمالات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واحد واختلف فيه ايضا
فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد من امتزاجهما العالم وقال الحرنانيون منهم القديم خمسة الباري والعقل والنفس
والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وبعضها العشق
بالبناء بمعنى اللصوق او الولوع والا فهو مستعار وقيل هي الوحدة فانها تحركت فصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع فتحركت
النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات
لا يعلم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من الاقسام العقلية
والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي الخامس التوقف في الكل اي في جميع ما عدا الاحتمال الرابع لانه لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف
فيه بل لا بد ان يتيقن بطلانه وهو مذهب جالينوس حكي عنه انه في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم
قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه وفي اقرانه بذلك حتى اوردوه في سلطان زمانه بلقبه بالفيلسوف لفاء في
مقالنا نقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام
لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فلان قدم ما لا
يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام يسير وعليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض
كما اشار اليه ما عرفت ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والسالف ما بينهما من الاعراض والاظهر ان يقال ما سبق اي في الفصل السادس من هذا
المرصد ولذا لا توجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد وان يكون متمايزا عن غيره بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام
انما هو بالاعراض فما اذا تماثل الجواهر الفرد التي تالفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث
وقد بينا اي بيان التماثل بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين لو اقتصر على ذلك بيان الثاني الذي في العول
وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو
عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون اخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون
هو الكون الثاني في المكان الاول الاول وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ذلك منقوض بالجسم في اول زمان
حدوثه لانه فيه ليس بمتحرك ولا ساكن لانه لم يسبقه كون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم
الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لان الجسم اي حادث فلا يتوقف ورده هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لانقض
العلل لمقصود حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ان ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها المسبوقية لذاتها لانها

الا انتقال من حال الى اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقة بالحال الاولى والكون الاول فما معنى الازلية علم المسبوقية
بالغير فبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثالث ان الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده
منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد الا
متعاقبة فلا يوجد ما منها الا ما يصاقفه اي في الازل فكل منها حادثة ثم ساتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات
اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل ح فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا لاجتمعت تلك الحركة مع عدمها مسبوقا عمن ان الازل ليس
وقتا محدودا وزمانا مخصوصا يجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى انه وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية
ان تلك العدمات لا بداية لها يوجد شيء من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجدت في كل جزء منها حركة وانقطع فيه
عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه انه وقت معين يجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر فيها بيان حدوث
الحركة وجوه اخر مالها الى ما ذكرناه وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل قولهم انه لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان اجزاؤها
كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازل مسبوقا بالغير وان لم يكن بغيره كان ذلك اولى الحركات فيلزم تناهيها وكما
اي الوجه الثاني ومن ان حركات الحركة لما كانت حادثة كانت ما سماها كذلك واجاب اي الوجه الثالث علم ان الدلائل الى قدم الجسم ابو جميعا
اي انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه مسبوق بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما هو زمانه وهذا معنى
قولهم بانه الحركة قديمة وان كان كل واحد من احادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لها لا عدد لها لا يستلزم حدوثه وحدوث
الحادث فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتم لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث
متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة
وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها هنا ان نقول لو تسلسل الحركات متعاقبة
بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة معينة مثلا الى ما لا نهاية له جملة واحدة ونفرض من الحاضر حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احدهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة
جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هف والا يوجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه جزء
من الناقصة فتنقطع الناقصة بالضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فتكون الزائدة
ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهي الجملة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده
عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس
من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات في الفرض اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ونجعلها
اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما هو اليوم الذي نحن فيه جملة فنقول هذا الجزء من السلسلة التي لا نهاية
مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد
من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا فلو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وعلى هذا التقدير
فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما لا يخفى الاخر المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه
لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما ما ذكرنا في
عدد الشهور من فهو لازم كما عرفت واحدا اسمان الان بعد التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس
بمسبوق فيتكافا الاضافتان ثم انا قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل لما لا زمه فلانه وجودي لما تقدم في مباحث
الاعراض ان [illegible] الكون [illegible]

القدم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سبق من اثبات الواجب ولا يكون ذلك
الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره اي تأثير الموجب
في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه لازم ذاته من حيث هي واستحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم
فيكون عدمه ممتنعا وان توقف تأثيره على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك
الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه اي في صدوره عن الواجب بلا شرط او بشرط ويلزم الانتهاء الى ما يكون صدوره عن الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المسمى لزم عدم الواجب فعلى هذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب
امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب اما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند
الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية
في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحركة ما يصح على الآخر وما ذلك الا لانه جعل جزء او يقول الاجسام منقسمة
على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما ماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما المركب من البسائط فيصح على بسائطها
ان يماس الآخر وما هو الا بالحركة واما بما يتعلق بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة لبطلان اجزاء تحت في الاجسام يجوز زوال الوضع عنها نظرا الى
طبيعتها وكذا الكرات لان تبدل الاوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل الوضع وتعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن ان يقدر المختار
الذي خلقه ان يجعل ميمنه مياسره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو يتعلق الذي بعض كالاختصار
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية والتالي بقسميه باطل اما الملازمة فلانه لا بد
للجسم من كون في حيز يكون متميزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق باخر اي بكون اخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ما للجسم
القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون اخر قبله وحاله
يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على هذا التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون واثبات هذا القسم الثاني لا يحتاج
الى هذا البيان لانه لو لم يوجد كون غير مسبوق باخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال لو كان
الكون الذي ليس مسبوقا بشيء يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل
كل كون كون آخر فلو وجد له كون لا اخر قبله لزم خلو الجسم عن الكون لاستغنى الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول فهو قدم الكون فلما مر
من اثبات حدوث الكون واما القسم الثاني فهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فلما مر من طريقة التطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك
ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا فقد اختلفت فيه مذاهب الحكماء والى انه عدم الحركة عما
شانه الحركة فيجوز زواله لان عدم الحوادث يزول بوجودها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكرنا في هذا المسلك لا يشك انه وجودي بلا خلاف ومن بيان
ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما
في الازل ومن سقوط قولهم السابق في المسبوقية في الحركة بالنظر الى الاجزاء لما الا بالوهم فيه اي اذ لا يرجع هو الى الحركة كون الواجب مستمرا بين المبدا والمنتهى
من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الوحداني الذي لا انقسام فيه اما خارج كلامه هو الذي يدعي انه قديم للنوع
الاول فتامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا ما خوذ من المسلك الاول للمؤنات
التي فيه باقية فيها كلها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا وكلاهما باطل اقتصر على ذكره ولانه بعد ما قررناه
في المسلكين السابقين خبر فلا نشتغل بتحريره المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل مركب
يفتقر الى ما عداه امور متعددة ومشاركتين في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا تركيب فيه حقيقة فهو غير مركب فلا يكون جسما فاذا ثبت ان كل جسم ممكن وكل ممكن هو موجد غيره له
موجود ولا يتصور الايجاد الا عن عدم [illegible] على ما ذكرنا في مباحث العدم [illegible] الامام الرازي في مستند قدم الجسم [illegible] المسلك الخامس

لاجل فعل الفاعل المختار فلا ينافي القصد الى ايجاده فيكون الاجسام حادثة فلا يثبت ان القدم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان الى الرابع
والخمس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في
تعميمها الى الحدوث المجردات او سوهن لمسلك الثالث لانه جعل عين الاول السابق الموثات واما السادس فهو في حكم الاولين بالنسبة الى المسلك
الثالث الحكيم بعمومه اي دليله وهو ضروري علمنا بضرورة حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض اي الكيفيات كالاضواء والالوان والاشكال
ونحوها والاني من التقدم كذلك ما سيبين عليه الا انتبين ان القدم لا يكون محلا للحوادث فاحتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي المتحرم عن
العلة المادية ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى فيلزم التسلسل ان كل حادث مسبوق بالمادة وفيه ابطال التسلسل المولود وانها اي المادة لا تخلو
عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لانم كون المادة
قديمة فان اي كونها قديمة مبني على وجوب الخلاف الاستعداد المتوقف على وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وهو مستلزم باثبات قدرة الصانع
في الموقف الخامس ولانم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعفه الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى المعلم الصوري ان يقال الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها القبل مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان
قديما لكان الحركة التي هو مقدارها قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لانم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان
وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم احتياج البعض الى زمان بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
اعني التقدم بالذات كما مر ذا انه عليه فلا يحذور الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطالبهم وما يخوف من العلة المؤثرة ان يقال فاعله الفاعل للعالم
اي المؤثر فيه اي ايجاده قديمة ويلزم منه قدم العالم لانه لو كانت فاعلية حادثة بخصوصه بوقت معين لتوقفت على شرط حادث يختص بذلك الوقت
والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع
تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كالكلام في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط
الحادثة واذا كان فاعلية قديمة كان الاثر قديما بالضرورة لاستحالة تخلف الاثر عن المؤثر التام وقد يقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى
البسيط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا في الازل لزم حصول الاثر بعدم امتناع ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا
وهو خلاف المفروض ولو لا يتوقف يلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد
حاصلا في الازل كان بعضه حادثا فقطعنا نقل الكلام الى ذلك البعض اذ لا بد له من محدث فيلزم التسلسل في الحوادث المتعاقبة او انتهائه الى المؤثر المستقل وان احتاج فاما
ان يكون جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل فيلزم قدمه اي الحادث او لا يكون حاصلا بعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب المستندة
وهو ممتنع وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحوادث اليومية فان هذه الشبهة بعينها تقول على العلة الفاعلة القديمة
الحادث اليومية لو كانت حادثة لتوقف على شرط حادث وتسلسل الى غير نهاية وحينئذ لزم الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كالكلام في الاول ويتسلسل الحوادث الى ما لا نهاية
له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما الا انه لا يستند الى الحوادث المتعاقبة من الحركات الفلكية والكوكبية وكل منها مسبوق
باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز عندكم في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة لانا نقول لا بد اي ابطال لما انه من صورة النقض في محل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه
لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وحدة بمعنى انه يجب ان يكون متناهيا كما وقع عليه ايضا فنقول انما سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يكون
يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بشرط الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم
فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة ما بها استعداداتها بتوارد تلك الشروط عليها تقبل الحادث المشروط بتلك الشروط المتعاقبة
اذ لا يتحصل الاستعداد الا فاض عليها من المبدأ القديم ما يستحقه وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعدة من حدوث
العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة لما فقد يكون تصورها متعاقبة لا على مادة وثبوتها كما في

العالم قبل الجسم وعلى انه ايضا مبني على الصورة وقد يشترط في الفاعل المختار لاجل الترجيح
ولا يتصور في الحادث الاول ولا بد في التصور اي

ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فيقول الفاعل
حادث بجميع الادلة المتعلقة بالمقدور وقد ينقل منع الادلة المستلزمة لوجود المقدور ان كان قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتيج
الى ادلة اخرى او ينتهي الى حادث فيلزم التسلسل في جانب الماضي او تجويز ترتب الادلة او ترتب تعلقات ادلة واحدة قديمة الى ما لا نهاية او الحوادث
حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب يخصص كون التعلق ادلة ازلية فعليك بالتدبر فيها ليتبين مزال الاوهام في امثال هذه المقامات
الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز
ان يرتد الواجب الى الممكن وكذا صحة تأثير المبدأ فيه اي وكذا تأثيره في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان يحكم بامكان وجود العالم
في الازل من الصانع وهو يبطل الحدوث والجواب لا يلزم اي دليل المتكلمين على امتناع وجوده فيه انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي
هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فيكون جوده فوجب قدم وجوده والا لزم تعطيله اي الجواد الى ما
ذكرتموه من حدوث الجوهر ولزوم التعطيل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيكون فيه في البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية لمعنى الحادث بشرط كونه حادثا
فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اي الحادث الذي من حيث هو كان امكانه ازليا
ويمكن ازليته ايضا ولكن الحادث بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا
المقصد الثاني في صحة فناء العالم
بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم من بيان حدوث السكون من ان القدم لا يجوز عدمه واما من قال انه
حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ما سوى الحق ممكنا فانه العدم حيث كانت صحته والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعده اي بعده لا تمايز بينهما
ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الاخر فعدم سقوط الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه ثم في ثبوته وذلك
احد الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما ذكرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية
طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر وجودي او عدمي الى اخر ما سيأتي والكل باطل فلا يصح عدمه
فالتعويل الرجح مع جواز المذكور هناك بحضرا عندك فلا حاجة الى اعادته هنا
المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب
الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهموا النقل انه لا يقول ببقائها
ومن اصحابنا اي ومن الاشاعرة من لم يدع فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات
والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فارقناه بالامس من الاخوان والاولاد لم يتجدد الآن هم الذين كانوا
معنا من قبل بالامس وذلك اي حكمنا ببقائها ضرورة الا انه ليس للحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس في شهادته بالبقاء
عليه والوثوق به لان الاعراض كذلك لان الحس يشهد ببقائها وقد علم ابطال الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس
تغايرها فحينئذ اي اذا كان هذا حكما يقبلون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لا نقول لانم ان ذلك الحكم مستند الى الحس
حتى يرد عليه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستند بل هو ما يحكم به مجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة
النسبة فان ذلك هو معيار البديهي لا الوقوف للاولى منهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لما تنفع الموت والحياة اي لم يمكن ان يقال الموت في
او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكون واردين على موضوع واحد لا ينتقض
والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها اي لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة ببقاء المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع
عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا منا ومنه هذا مذهب النظام والكرامية
وعرضهم ذلك الدليل في ما في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرد النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها اتفاقا الى الآمدي وذلك لانه بنى على اصله
ان الجواهر مركب من الاعراض حتى انها اي نفس الاعراض تحلها كانت الاجسام مختلفة فالحق للنظام انا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار
بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك فلما كان هذا ضروريا والتزم الكرامية انها لا تنعدم اصلا بنا على اعتقادهم صحة ذلك الدليل فرق

فقالوا يجوز الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور ولكنه
ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بفقدان شرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الا الجوهر مع كونه شرطا
بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية والجواهر
تحتاج في بقائها الى اعراض يخلقها الله فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فتفنى بانتفاء شرط بقائها ولا يجيء فيه هذا من سبب
الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فتفنى وذلك هو مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الذي على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم
كونها غير باقية المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في بعض بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع
ليس معللا بالحجم كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحجم باعتبار وجه احد الجوهرين فيه يكون مضادا لكونه باعتبار وجه الاخر فيه بل هو لذاته فقد رد
الدليل عليه انه لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين الذي امامنا مثلا ولو جاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس
مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل بداهته
يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوز التداخل لزم ذلك فصار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد
لكنه لا يبوح به اي بوقوع التداخل فيما بينها وانما الزمه قال به صريحا فلم نعلم كيف هو حجة للضرورة ولا ارتضاه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله
المقصد الخامس من الجوهر وهو يجوز مثلا من انه لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد كما انه لا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد
في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الاوائل انه لو جاز ذلك لم يمكن الجزم بان الجسم الذي يصل في هذا الحيز هو الجسم الذي كان
الا اجزاؤه ايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين وبعض ذلك الذي اوردناه شبهة على الضرورة وبعبارة اخرى لصور الخطية الذي يجوز تصورها
واضح فان شنان ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به مثل الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد
ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف من المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر وكأنه
راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى تحديد
الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني لولا الحجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا في ماهية الضد النوعية
كالسواد والماهية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال اخرون لا وهو بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين على موضوع واحد فان شرط
توارد ما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة المعتبرة والاصطلاح
المشهور على الاول المقصد السادس الجسم لا يخلو عن العرض وحيث اتفق المتكلمون من الاشاعرة على ذلك وقالوا كل عرض فله ضد وكل ما يوجد
احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال ثم بعض الطبائعيين
بان الاجسام قديمة بذواتها حادثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحي من المعتزلة فيما لا يزال لكن لم يجوزوا خلو الجسم عن جميع الاعراض المقولة
الباقين بعضهم فالبصرية منهم يجوزون خلوه عن الاكوان والبغدادية عن الالوان اما المتكلمون الى الاشاعرة فتمسكوا فيه بناء على ان الاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تمتاز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض القائمة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم من الاجسام المخصوصة لتميزه
عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة ان الوجود في الخارج هو الامور المتعينة وهذا مدار الاستدلال
انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وهو خلاف النظام ولذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين
ان من خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض على ما هو مذهب بعض الحكماء وذلك ظاهر
احتج عليه اي على امتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يعم
والسكون لخلو الجسم عنه دون ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم مع انه يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان
حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما

الخلو لا بامتناع م

امتناعه عن سائر الاعراض بالعكس عليها فهو فاسد جدا فانا لا نسلم انه صالح وبعضهم ادلة اثبات المدعى فقال الفقه الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله بخلق المثل او الضد بعد الانعدام وامتناع زوال العرض الا بطريان
ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبل الاتصاف به وهذا ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه
ثبت بعضها بالنص فكلا فانه لا يصح التجوز للخلو بوجه بل في الاول ولو لزم من حدوث الجوهر وجود العرض لكان الرب مضطرا الى احداث العرض عند احداث
الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحياة وامتناع وجود العلم
بالمنطوق دون النظر فانكم لا تجوزون باستقلال العلم النظري بنفسه ضرورة وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر
الامور الموقوف عليها فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه
الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الامدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند استيفاء الثاني انه لو وجب ان كان في محل علوم الا ويمكن ان يخلق
الله في العبد علما به او المعلومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها غير متناهية لشمولها الواجب والممكن والممتنع فكذا العلوم المتعلقة بها حتى لم
والحاصل من تلك العلوم للعبد متناهية لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان اشتغل الذات بعدد متناه عنه علوم غير متناهية كان يجب على القول
امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم بازاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها
كالمرادات والذي علمنا به الجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بالا يتناهى من المعلومات اي ذلك التعلق ليس بموجود بل امر
اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا الا نفس التعلق الاعتباري ويجوز
بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من نفاذ العلوم المتعددة
وان كانت متعلقة لا تتناهى بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على
اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير محل الاخر فلا يحتمعان في محل
واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يعقل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا
وللذات لم يعقل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف باضدادها غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما يكون
المحل قابلا له قال الامدي وهذا اشد من جواب الاستاذ وقال المصنف انما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه
لم يثبت واجيب عنه بان اللازم في اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل ليس بمحال لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله
من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضد عام وهو واحد يضاد جميع
تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فيه مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق ولذا جاز ذلك جاز ان يضاد صفة
واحدة ما عدا العلوم اي صفة الوجود الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا فالا لون له اصلا وكذا
هو خال عن الطعوم المتضادة كالحرارة الاثنا عشر والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او المراد ان الشفيف الثابت
للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه تبسم منهم اي من المتكلمين من قال في الاعراض الثابتة للجوهر بعلل التخيير
للدوران فانه لما وجد الحجر وجد القول ولما علم عدم والمدار علة للدائر قيل لا للدوران كل منها مع الاخر فليس استناد احدهما الى
الاخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منها المقصد السابع الابعاد الموجودة
متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المفارقة الحالة في الاجسام او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي
الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها الوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو
في جهة واحدة قلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا اخر متناهيا يكون موازيا له وصفة الاول اي يكون لخط لا ملاقاة اصلا والثاني
الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركته مع اتساعه احد طرفيه الذي في جانب المبدا عن الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي حتى يصير

بالاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامته بتلك الحركه معلوم ضروره والمسامته المذكوره حادثه لكونها معدومه حال الموازاه المتقدمه عليها
فلها اول لان كل حادث كذلك وهي اي المسامته انما تكون بنقطه لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطه هي اول نقطه
المسامته وانه يلزم ان يكون اي نقطه تعرض على الخط الذي فرض غير متناه الاول المسامته مع ما فوقها اي فوقها من جانب الاسفل من الخط قبل المسامته معها
ذلك لان المسامته مع اي نقطه تعرض انما تحصل او يستقيم الخطين عند الطرف الثاني من الخط المتناهي من احد الخطين هو هذا المتناهي معروضا
على وضع الموازاه والاخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامته او كان هناك خطا او سطح فانه عليه فزال الحركه انطباق مع خط الطرفيه
على حاله ويزداد انفتاحه بان تعرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كره موازيا للغير المتناهي ثم تعرض حركتها حتى يصير مسامتا فتحدث عند مركز الكره زاويه مستقيمه
الخطين انما تقبل القسمه الى غير النهايه لقوس ما انعكس الشكل التاسع من المقاله الاولى من كتاب اقليدس ان كل زاويه يستقيم الخطين لكن يمكن نصفها بخط مستقيم ولا يسكن
ان كل واحد من النصفين زاويه مستقيم الخطين فيقبل النصف ايضا وهكذا الى ما لا نهايه وعلى ان الزاويه المنصفه اما كم او كيف حال في ذي كم وايا ما كان منه
فتكون قابله للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاويه اصغر كانت تلك المسامته مع النقطه الفوقانيه يعني لما فرض ان نقطه هي اول نقطه المسامته لم يكن تلك النقطه
التي كذلك لان المسامته مع ما انما يكون بحدوث او يستقيم الى النصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وكذا حال حدوث النصف بعد حالها الثانيه
لزوال الموازاه قطعا مع نقطه فوقانيه لا شبهه فلا يكون النقطه الاولى ما اول نقطه المسامته هكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطه وقد بين
ذلك بان المسامته انما يكون بالحركه وكل حركه منقسمه الى اجزاء سابقه واجزاء لاحقه فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامته مع نقطه اخرى وهكذا فالمعنى
تحصل انه يلحق بهذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الغرض اي المفروض المذكور والا فلا يستلزم امتناع المسامته او وجود نقطه هي اول نقطه
المسامته لاجل ذلك الغرض اما ان يمتنع المسامته فواحد الامرين او لامتنع ان يوجد اول نقطه المسامته وهو الامر الاول والقسمان باطلان اما وجود تلك
تلك النقطه فلما مر من الاستحاله والاستلزام وجود ما يمتنع لا متناهي ايضا واما امتناع المسامته فلان زوال الموازاه بالحركه المستقيمه يستلزم وجودها فلا يعقد
امتناعها على ذلك الغرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا متناهيا ثم حرك ليمان انه صار موازيا فلا بد من نقطه اخرى هي نقطه المسامته لا ريب اذ
ثم زالت فيكون ابتداؤها لكنها باطل فلا يكون غير متناه برهان الموازاه واعترض عليه بمنع امكان الغرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط اخر
متناه يكون موازيا للاول ولا وجه لمثاله السبب ه كرته لانه يجوز ان يكون بعض هذه الامور لا يمنعه اويكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها لا لكاسميتناع
فقام ونحو عدمه وجاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والغرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون الخ بالمسامته لان البعد الذي لا متناهي او يكون كلا متناهيا
ويلزم الخ من اجتماعها وجوازه وعلى الضروره اي يحكم بديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضه ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فان كان لا متناهيا
ممكنا نفس الامر لم يكن هناك يمتنع لا نفسه ولا لاجل فلا يتصور لزوم محال وانما لزم علم ان المحال لا يتناهي حصل وانحلال من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بواسطه
كالمفروض الهندسيه مثل تعلق خط على خط وتحصيل خط من خط وادارة دائره حول كل خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول ولكن لاحد
ان يمنع الامر ويحكم في تحصيل نحو المفروض كما اشار اليه فلا يحكم منع امكان الخ على ذلك التقدير وقد يقال على ابطاله لزوم نقطه هي اول نقطه
المسامته يعني ما ذكرتم في بطلان الثاني اي الاستدلال على بطلان اللازمه بقول الغاك بنصف قطر الكره كما ذكرتم وجب ان لا يوجد الخط الذي لا يساوي نقطه
هي اول نقطه المسامته لان المسامته انما يكون بزاويه وحركه منقسمه فلا يوجد هناك ما هي اول نقطه لان كل نقطه تعرض كذلك كان المسامته مع ما فوقها
قبلها والجواب يعني منه انا سلم لزوم ذلك بان المسامته لها اول لكونها حادثه وهو يكون بنقطه ضروره فالنقطه التي حدوث المسامته معها هو ذلك هي اول
نقطها ولا نسلم امتناع اللازم بل لا يدل على عدم ملازمه لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا ولا يدل على ذلك ما تم الا انه الاستثناء الى الشي فيها بعض
الثاني والاستدلال عليه والاستدلال بقوله والا لجاز في كل ما يمكن المسامته لم يستثن فيها بعض الثاني وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كان الابعاد غير متناهيه
ويحرك الخط المتناهي من الموازاه الى المسامته فاما ان يوجد اول نقطه المسامته او لا يوجد وكلاهما محال بما بيناكم ولسنا ندعي هنا بطلان احد اصلهم بالكليه
كنه وهو انا لا نم ان المسامته بعظم الزاويه او الحركه قبل المسامته الحاصله بكلها انما يلزم ذلك لو كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد هناك
لكنهما منقسمان بالقوه لا بالفعل لو صح ما ذكر تموه لامتنع حركه نصف قطر الدائره على قوس منها لان الحركه الى النصف القوس قبل الحركه الى كلها والحركه بنصف الزاويه قبل الحركه

بكلها وهكذا

بكلها وهكذا بل يمتنع الحركه مطلقا فالشبهه انما وقعت من وضع ما بالقوه مكان ما بالفعل وقد ذكره بعض الافاضل بان ما ذكره احكام وهميه لان انها
صحيحه في الوهم تحكم على ما عدا عن العقل كما في الهندسيات فتلبس المدعى الا انه لا بد للمسامته اي وضع اول نقطه في الوهم لكن الخط الغير المتناهي
لا يتعين فيه نقطه للاوليه بخلاف الخط المتناهي في نظائره فليس يلزم من حدوث المسامته الا ان يكون لها زمان هو اول الازمنه وجودها فلا يكون
المسامته اي وضع مسبوق بما قبله من زمان ما لوقعه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطه هي اول نقطه المسامته في الوهم بل ان يقول
لا مسامته حال الموازاه بل لا بد ان يحدث بعدها ولو اخر في زمان فاذا حدث كان المسامته حاصله في كل آن يعرض في ذلك الزمان ومنه الآنات المفروضه
في غير متناه اي نصف عند حد فكذا المسامتات المتوهمه فيه كل واحده منها تكون مع نقطه اخرى فلا يتعين نقطه اولى يقف الوهم عندها ومثل هذا
الا مثل ان يقال لو وجدت الحركه لكان لها اول زمان توجد فيه فلا بد ان يتعين لمثل منها جزء اول في الوهم لكنه يمتنع لانقسام المسافه فلا بد لها
من نقطه غير مسبوقه بما في الوهم لانا نقول مسامته الخط للنقطه وانما المسامته المذكوره اعني مسامته الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا في حده
حركه في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامته اولى مسبوقه في الوهم بما هي الى غير النهايه فلا يتعين فيه نقطه غير مسبوقه ولكن ان يقال الحق بدعوى انه
لو وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطه هي اول نقطه المسامته لانه هناك هي مسامته غير مسبوقه بما في الوهم والا لزم وجود
مسامتات غير متناهيه العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامته انما هي باول النقط وكذا لا يحتمل ذلك الدفع على هذا النحو بان يحمل تعين النقطه
في الوهم عباره عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه ودفع النظر فيه وقال بعض الفضلاء المتاخرين هو صاحب لباب الاربعين ههنا
الوهم مغلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان نقول ان الطول خط يعرض في البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا خطا موازيا للمحور
حتى يسامته على طرفه المتناهي النقطه التي فوق خارج العالم قبل المسامته مع ما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على كل نقطه لا متناهي وهو غير متناه
يعرض فيه تلك النقطه وهذا الذي ذكره انما لا يرد لكنه والمسامته مع نقطه لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم لانه لا خلاء موجودا
هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاه بنقطه معدومه في الوهم الكاذب الذي لا يساعده العقل لا عبره به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقطه موهومه غير متناهيه
في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجوده فيها اي لا يرد دون الموهومه الصرفه الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامته والتقاطع
من الخطين وثانيا الموازاه وعدم التلاقي واعتبر فيه اخر نقطه التقاطع وهو لزمان بعد ما يكفي لذلك الوجه الاول ان يعرض خطين غير متناهيين متقاطعين
ثم يتحركان كانهما يميلان الى الموازاه فلا بد من الموازاه من تخلص احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطه هي نهايه او يلزم التخلص وهو يتناهى على ما عرفت
الا يتناهى وقد ذكره صاحب التلويحات والمشهور برهان التخلص وانما يصح لو فرض كره حول مركزها خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت
الكره بعض تمام الدوره لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للاخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاه على ما مر ملاحظه منه بعرض احد الخطين متناهيا
وفي متناه او لا فلو اقتطار برهان المسامته والموازاه والتخلص بالحقيقه الى اصل واحد الوجه الثالث انا نعرض من نقطه اما خطين يمتد ان كساقي مثلث متساوي
الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين على هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازدياد ساقيه ولو تركنا ذكر تساوي
الاضلاع واكتفي بالحيثيه المذكوره لكان الكلام اصح واظهر لحصول ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتداد ساقه اذا ذهبا الى غير النهايه كان البعد بينهما
غير متناه ايضا بالضروره واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين المحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون نهايه ضروره وهذا البرهان منه المحقق هو الذي سماه
بالبرهان السلمي مع زيادات بالتحقيق عن غيره والحول الذي اعتمدي اليه صاحب المطارحات وكذا الملخص فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد لو سقط
به مؤنات كثيره كتناهي النهايه السلمي الذي اورده في اشارات كما اطلع عليهما بشرحها واعلم ان هذا الوجه والثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد
من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن حيث يتبين انه لا من جهه واحده لانه لا يكفي فرض الانفراج بقدر الامتداد والبه الاشاره بقوله ولو وجود خطوط
سطوا غير متناهيه في طولها لم يتم ذلك في ابطالها خلاف الاولين فانهما ببطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان
السلمي على الاطلاق وقد تحققه المتفق المصنف فيما نعرض ساقي المثلث خارجين عن نقطه واحده كما في الاحق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او
لكنا نقصره واردا بان يكون الانفراج ذراعا او الخلال الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فلا انفراج النهائي الى الساقين بنسبه محفوظه

بالعمل ... وذلك لان الخطين ينفرجان فلما تساعدا الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا
عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا ولما امتدا ... كان ثلثة اذرع وعليه فقس في سائر ... نسبة الانفراج اليها و ح يكون نسبة الامتداد
الاول اعني العشرة الى الثاني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع و
وما بعدها فلو ... الى غير النهاية لكان ... وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذي ... غير النهاية نسبة
المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج ... الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
... لان نسبة ... الى المتناهي المذكورين ... من المتناهي غير المتناهي ... جاز ان يكون الانفراج ... غير متناه
ايضا لانا نقول ... الانحصار ... لا متناهي بين حاصرين ... منه الدائرة ... الى ستة اقسام متساوية بان نقسم المحيط دائرة
الى ست قطع متساوية ثم نصل ... المتقابلة بخطوط ... فتنقسم الى اقسام ستة متساوية ... لكل قسم منها ضلعان ثم تخرج
الاضلاع ... الى غير النهاية حتى ... الابعاد ... الاقسام ثم نفرض ... لكل قسم ... ضلعا ... غير متناهي
... المتناهي بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به ... الذي هو احد الاقسام ... متناهية
وهذا البرهان ... والتوضيح للبرهان الذي هو ... لان كل قسم من الستة ... متساوي الاضلاع ... على ضلعي
كل قسم ... متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا
قائمة ... الخط ... متساوية ... وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ... لانهما ... ثلثا
قائمة ... كانت ... الثلث متساوية ... الاضلاع ... الانفراج بين كل ضلعين ... ذلك البرهان ... انه تصور ... ووضع
... خطين من نقطة ... علا قدر امتداده ... ان يخرج من نقطة ... خطوط ستة ... ان يكون جميع الزوايا ...
... امكان ذلك ... دائرة ... الى اقسام ستة متساوية ... تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحد منها
... متساويا ... البعد ... الامتداد ... في ... الوجوه على الثالث والرابع ... برهان واحد الوجه
السادس ... الابعاد ... ان يفرض من نقطة ... الى غير النهاية ... يفرض ... بعده ... الى غير النهاية
... الخطين ... الزاويتين ... او ... فلا يكون غير متناه ... من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين ...
ونشير الى نقطة ما بين النقطتين ... المسقط ... ان المسقط ... منها ... متساويين ... السقط الاخر ... ذلك الجانب
اقل منه ... احدهما ... تمام الدليل وان لم يكن المسقط كان احدهما اقرب من الاخر ... تمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا ... للتطبيق
فقد عادت الوجوه السبعة الى ... ان ... لان ... الاتناهي ... وواحد ... جمعي او ... على عدم التناهي بوجوه
الاول ان ما وراء العالم ... ان ما يلي ... اي ... العالم غير ما يلي ... ضرورة ... ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب
الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب ... وذلك التميز ... يكون عدما محضا ... موجود ... بعد ... سواء كان ماديا او مجردا والجواب ...
التميز ... وراء العالم ... بحسب ... ذلك التميز الذي ذكرتموه ... اي ما وراء العالم متقدر ... العالم ... الخ
ما ... وكل متقدر فهو موجود ... والجواب ان التقدر الذي ... موهوم ... السادس ... الفرضي ... العالم
فان امكنه ... موجود ... بعد ... متقدر ... مانع ... الخ ... كلها وان لم يمكنه
مدين ... فيه جسم مانع ... النفوذ ... بعد اما مجرد او مادي والجواب انه لا يلزم ... فيه جسم مانع لجواز ان يكون
ذلك الوجه ... بل العدم الشرط وهو ... الذي يمكن ... الجسم ... غير متناهية عقلا ... فان وجدت تلك
الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان ... ان ... وقوع ... لاتناهي الا انها لا تقتضي الوجود اي وجود شيء من الجهات ... التقدر
في الجهات ولا عدم التناهي فيها ... يجوز ان يكون الكل ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده ... فلا ... افراده ... الاتناهي ... افراد

افراد

كما ... اذا ... الابعاد ... الى غير ... متناهي

افراده غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثاني من جوز المتكلمون
وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك في الاحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات والارض ... الحكماء
عن هذا العالم اي ... محيط بسطح محدد الجهات لسببه ... الاول لو وجد خارجه عالم اخر لكان في جانب من المحدد ... منه فيكون الجهة ... محدد
... لمتصور ... كما هو الواقع ... والجواب ... لم يجوز ان ... العلو والسفل بالمحدد ... واما تحدد جميع الجهات ... فلا ... لا
يجوز ان يكون ... جهات ... المحدد ... من ... فان ... التي ... على ... التماس
لو وجد عالم اخر لكان بينهما خلاء ... سواء كانا معا او كرتين او لا وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا ... بتصور التلاقي ... الا بنقطة
فلا بد ان يقع بينهما خلاء ... سواء ... او لا وان لم يكن ... الخلاء ... الكرة ... لا يكون الا ... والجواب ... تسليم امتناع الخلاء
ان يقول لا نسلم ذلك لجواز ان ... ملاء ... مالي ... لو ... للمنع ... ان ... بين ... كرتين ...
كرة ... تساوي ... او ... عليهما ... الكرة ... الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد ... الافلاك والعناصر ولا
... ذلك فانهم ... اعظم من ... الافلاك الستة والعناصر الاربعة ... ولما جاز ذلك فلم لا يجوز فيما
هو اعظم منه ... من ... عناصر ... ما ... الثالث لو وجد عالم اخر لكان فيه
عناصر ... طبيعة ... واحدة ... مثلا ... والجواب منع تساوي عناصرهما ... المركز
منها ... الى ... تساويهما في الصور النوعية ... لجواز الاختلاف في البسيطة الداخلة ... المتماثل ... فلم لا
يجوز ان يكون ... احدهما ... طبيعي ولا نسلم ان ... لا يكون ... المقصد الثالث في مباحث الفعل المجرد
... مباحث الاجسام ... الاول في النفوس الفلكية ... على ... الثالث
حركات الافلاك ... اما الاول فهو ... طبيعة او قسرية ... لا ... الحركة الذاتية ...
... اما كونها طبيعة فان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو المطلوب ... فلو كان ذلك الحركي الدوري
الطبيعة ... الواحد هو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع ... هذا الدليل ان كل وضع ...
اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع ... ان يكون الهرب
عن الشيء عين طلبه ... ترك ... لا ... اليه ... تركه ... الا ... ان يكون
ان ... المتحرك ... المستديرة لطلب وضع ... لا ... فاقد الارادة لان طلب الشيء ... لا يكون الا باختلاف
الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع ... مباحث الاعتمادات ما هو معناه
... ان عدم الميل الطبيعي ... قسرا ... بالطبع فلا قسر ... فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر ...
... والسرعة والبطء ... المناطق والاقطاب ... لا يتصور ... كما ... بعضها ... كما شهدت به الارصاد ...
... الا ... انها ... فلان ارادتها ... تنبعث عن تخيل
... قوة جسمانية ... الا ... ان الحركات الفلكية على نظام واحد ... الى ازلا وابدا لا تختلف
ولا ... ان الحركات ... المستندة الى الادراكات ... تختلف ... الى ارادتها التي ترتب عليها الحركات
السرمدية ... عقل كلي ... من ... العقل الكلي ... النفوس ... الاعراض
على هذا الدليل ان يقال لا نسلم انها ليست طبيعية ... لا يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب بالحركة الطبيعية نفس الحركة
لا حصول وضع معين ... كما تؤدي الى شيء اخر ... الحركة ... كون الجوهر ... مكان ... كونها
مطلوبة ... انه سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية ... انها ليست قسرية ... القسر على خلاف الطبع ... ميل طبيعي ... الحركة

... والقسر ... كما ... لامتناع الحركة ... ذكر ... امتناع الحركة ... مطلق ... الاولى ... الافلاك ... ارادية ... منظور فيه

فتر ممنوع وقد مر ما فيه دليله من التخلل عليه اذ ليس يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية اي لا يكون لها ميل طبيعي يخالف تلك الحركة ولا لزم ايضا
ان القاسر مثلا في الافلاك حتى يلزم التشابه بل يقول الحركة اي صدرت بعضها في بعض يكون وكذا عوضه لا قسرية سلمنا لكن لا نم ان التخيل لا يستطع على
حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيلها اي تخيل الفلك خلافا لحسنا فلا يكلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا ويتعاقب له غير متناهية متعلقة
بحركات متوالية متشابهة فان قيل القوة الجسمانية كما مر متناهية من وجوه شتى فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك
لعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سيأتي من برهانه سنتكلم عليه ما لك في تعقل
على القول بان للافلاك نفوسا وانها احياء ناطقة الاول انه مع القوة العقلية التي نسبتها كنسبة النفس الناطقة التي فينا جسمانية من تخيلاتها مبدا
للحركات الجزئية الصادرة عنه فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدا لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدا لتخصيص
البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوع حركة من ارادة جزئية منبعثة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية ومع القوة في الافلاك كالخيال
فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وهي نفوسها منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لانه لا
احتياج اليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصود فيها حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تفسد وذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون
والفساد عليها في المقدمات المذكورة وكلها ممنوعة لا نم ان منع الحواس انما خلقت لما ذكرتم فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالات للجسم ولا نم ايضا
انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل عليه مدخول وفي الملخص ان كلام
من نفى اختصاص الحواس باطلة فحينئذ ما استدل عليه بان يحصل بالحواس الظاهرة ان التخيل يحفظ صور المحسوسات والتوهم يدرك احوالها الجزئية والتفكر
للتصرف فيها اي ذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف
فيها لم لا يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلا نم انه لا يسع في الوجه المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة ليست بجسم ولا جسمانية قوة
حالة في المادة والاجسام بل هي لا مكانية لا تقبل الاشارة الحسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول وهذا هو مذهب
الفلاسفة والمشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية الكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر في نفي المجردات
على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتجوا اي المثبتون لتجردها بوجوه الحجة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل والا يكون تركب اما الاول فلانا نعقل شيئا ما من الحقائق
اي نعم من الحقائق فيكون تلك الحقيقة بسيطة وان كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط لان الكثرة ما هية كانت او غيرها
يجب فيه الواحد بالفعل لانه مبداؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء
من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني فلانا لغا
تعقلت البسيط كانت محل فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اي
لان الحال في احد جزئي المحل غير الجزء الاخر وانه اي الانقسام الذي هو العلم بناء في البساطة في المعلوم لقولك ان يكون العلم مطابقا للمعلوم وجب عدم بانه
مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حلول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا امر يتعلق بين العالم والمعلوم ممتازة للعلوم
عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري يتصف العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم كحصول صورة المعلوم فيحل الى النفس محل للصورة البسيطة
الذي تعقلته لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطا الا ترى الى ما قالوه من انه
يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان تتعقلان او اكثر كما في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نم ان كل ذي وضع
منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وجاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا نم ان الحال
في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع ان لا انقسام في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة
الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم ان الحال في المنقسم
منقسم فالقوة كالجسم لا بالفعل في بناء البسائط لجواز ان يكون جملة بسائط غير متناهية فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا العقل لا نفس

فيه مفاصل تحقيقية فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وتعدده من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الجسمية
انها اي النفس الانسانية تعقل الواجب وانه بسيط كما مر في مباحثه من ان اجزاءه وجودات لعدمنا اي اخر الكلام والجواب ما تقدم من المنع
الوارد على مقدماته من البساطة والتنويع المذكورة في الوجه الاول الذي هو عمدتها الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردا عن ابعاد الاوضاع
فقط لانه لم يحكم من الكلية اذ كما ما اجاب عنه بسلبه فلا يكون تعقله واما انه فلان النفس لو كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا فيها فذا وضع
ولا شك ان الحال في ذي الوضع مختص بمقدار مخصوص ووضع معين باسم محله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين تختلف بالمقدار والوضع بل لا يكون
مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هف لان المقدار خلاف الجواب يعرف بما مر لنا لا نم ان حاصل الكلي محل له لا يساويه على الوجه
الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانا ونزله مهما منع عدم
مطابقته لكثيرين لم فدي الى الشيخ لما له الشيخ في الصورة الكلية لصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه
ان معنى المطابقة هو ان الصورة لو احدث على عارض لها بعينه المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجردها عن التشخص العارض لها بسبب المحل
الرابع منها انها تعقل الضدين لانه تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال بديهة
والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانها ليست اعيان الحقيقة اي الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين
ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز
ان تقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلهما غير الجزء الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد اي من شأنهما ان يبطل كونه الخامس
ما نقول لو كان العاقل جسما او جسمانيا حالا في جسم البدن او في بعضه تعقل محله دائما او لم يعقل دائما والثاني باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله
كفى فيه حصوله لانه كان حاصلا دائما مع ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا
دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه يح لانه يلزم اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل
ذلك التعقل دائما واما بطلان الثاني فبالوجدان لانا ما نعقل جسما نتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء
البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة لمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج
ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة هم عندنا سلمنا لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيه
اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورتان اي وجه الصورة الذهنية هو مسلم تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما في محل العاقلة
والاخرى حالة فيها خاتمة في ذكر مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة ولكن المشهور منها سبعة الاول
لابي الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لانه ليس عنده الانقسام من شيء المجرد ويعلم انها جوهر بظهور فيها انها غير منقسمة لما تعقل البسائط وليست
بجسم لامتناع وجود المجرد الممكن فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ذهب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن
سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل ولا تبدل حتى لو قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر
الاعضاء وانما التحلل والتبدل في البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه لان كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث
انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية
الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انه الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي المحسوس صح
الثامن انه الدم المعتدل لانه يكثر بزوال اعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء لانه بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحياة فالبدن بمنزلة الزق
المنفوخ واعلم ان الشارح ذكر الذي رويناه لم يتم عليه دليل مع ما ذكروه لا يصح التعويل عليه المقصد الثالث في ان النفس الناطقة
حادثة اتفق عليه المليون لانه لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله
فقال بعضهم كرشه لقوله بعد تعديد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر والمراد به افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله

لقول على خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وغيره من الادلة الظنية دون النقلى الذى هو المط اما الاثر فلجواز ان يريد بقوله ثم اذا انا بما حصل
النفس متعلقة وانما يلزم من ذلك حدوث تعلق لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الاثر وهى مطعوة التى مطعون الدلالة
والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتعادلان هذا كما ذكرناه واما الحكما فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو ومن تبعه مبتغي من
قبله وفى لو اسبقها الشيخ ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها
اما بذواتها او لوازم ذواتها فان كان بذواتها او لوازمها فتكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين في حقيقة
واللازم باطل لانا نعلم ان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيها من الجميع بعض متماثلان فان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كالعوارض
من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بتعدد المواد والاعراض المكتنفة وما دتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اى الانتقال
من بدن الى اخر وهو مستحيل وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هى بعينها نفس عمرو
فيلزم ان تشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام
والانقسام هذا الانفاء معدا وحجم فلا يكون مجردا بل مادة وايضا فقد عدمت تلك الحقيقة الواحدة الباقية القديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان
ويلزم للطلاء مواد النفوس المتعلقة بالابدان حادثة واحتج الخصم على قدمها بوجوه منها الاول ان كل حادث لزمان فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة
قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التى تستلزمها الحدوث اعم من ان تحل الحادث فيها او يتعلق بها والتعلق بها هاهنا بان يجوز ان يكون بجوار كمن ذاته الناطقة
لو لم يكن ان الطبقة ازلية لم يكن ابدية ايضا والثانى باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها لو كانت حادثة زوال وجوبها لان كل كائن فاسد الجواب المنع ومنع القضية
المذكورة ان كل حادث يمكنه حدوثا في طرف العدم وليس يلزم منه طريان عليه لجواز ان تمتنع عدمه لغيره الثالث انه يلزم عدم تناهى الابدان والنفوس
عدم تناهى النفوس ذلك لانها لما كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التى هى شرط فيضانها عن المبدا القديم والابدان غير متناهية لاستنادها
الى اقتضاء الادوار الفلكية التى لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا يستحيل لانها تناهى الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس
فانها في بقائها مفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية بموجب التطبيق وبحكم برهان التسليم في الترتيب الطبيعي والوضعي كما ان النفوس الناطقة وان كانت موجودة
مجتمعة الا انها غير مرتبة فيجوز لانها نتيجة قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناد الى المبدا القديم ومن شرط ان حادث متعود دفعا للدور
والتسلسل بما هو المقرر في الكلام اما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدا الفيض شرط وهو حدوث
البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدا الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ
حيث قال انه مع التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى حدثت لان ما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها كلما فتكون
للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذى ذكره ارسطو في حدوث النفس في بطلان التناسخ دور
صريح فانه بنى حدوث النفس على لزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بنى بطلان التناسخ على حدوث النفس كما اشير اليه ذلك لو بين احدهما بطريق اخر
مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكر الاحوال السابقة في البدن الاخر اوان استعداد الابدان للنفوس وكونها الى حدوث النفوس على ذلك فى واحد وانه
كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان لانه قد يتفق وبا اى فساد هوا او جايحة اى حادثة مستاصلة كالطوفان
او قتل عام يهلك فيه من النفوس ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف الغالب وذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب
نادر حتى يوما موت فيه في يوم واحد مائتا الف من اى شىء من المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد من جواب العالم التى يتعلق بها تلك
النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شئ منهما والاخير منها الى من
مدون الطريق الاول يصلح للتعويل لانه لم يلزم المذكور لا حوال البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه
قال انى لا ذكر كونى في صورة الجمل ولا نم ان عدد الابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة الحجرية والبرية لا تساوى عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل
الذى ابطل التناسخ اعتراضات في ان كان مما تفيد ناكر في الاصول على ذكر بعض في التعقيد ما حاز عن الاطناب اطول انه ان نقل لا نم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث في فاعل

الفاعل

الفاعل المختار ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط
حدوث النفس هو البدن وهم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه لما حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس لجواز ان يجب ذلك لقيام تعلق
نفس مستنسخة به وقد يقال ان حاصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل دليله على ابطال التناسخ فيعرض عليه بانا لا نم ان علة
التمايز اما الذوات او غيرها لان التمايز امر عدمى فلا يحتاج الى علة ولا نم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفس منها والاستبعاد لا يجدى نفعا ولا نم ان تمايز
افراد نوع واحد انما يكون بالقوابل وما تقدم من الحجة قد طال هنا كلام الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن المتفطن الرابع تعلق النفس بالبدن
ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب كتعلق المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه ولا تمكنت النفوس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة
الى امر اخر وليس ايضا تعلقا في غاية القوة بحيث لما زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور بالمادة لما عرفت من انها تجرد ذاتها
بذاتها غير حالة فيه بل هو تعلق متوسط بينهما كتعلق الصانع بالالات يحتاج اليها في افعالها المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان تتعلق به النفس الا انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها
واللذات العقلية والحسية عليه فانها في مبدا خلقها خالية عن الكمالات الفاضلة كلها فاحتاجت الى الالات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان
تكون تلك الالات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى لما حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام
وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الالة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شى منها على الكمال ولما حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات
الكلية وبالتالى حصلت لها العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى الكمالات العقلية وادركت بها اللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق
العاشق بالمعشوق بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبى المتكون في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب يجذب
جانبه الايسر ويجذب اليه لطيف الدم فيسخنه بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان السدد
ببطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد والابطال مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك ويتسبب الى تعلق النفس بالروح
بواسطة التعلق قوة بها تسرى الروح الى جميع البدن فينفذ الروح الى الاعضاء بتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلنا ها في ما قيل
ومدركه على ان الفاعل المختار استوا هو لا حاجة الى اثبات القوى كما مر سابقا المرصد الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس
جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستقل في فاعليته عن الالات الجسمانية مقاصد منها الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله
العقل كما ورد في الحديث وقال بعضهم وحكم الجمع بينه وبين الحديث الاخر اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث
انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة
انوار النبوة كان نور سيد الانبياء وقد احتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول الله واحد حقيقى لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا
واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى وتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ان الجزء
متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احدهما لانها لا تستقل بالوجود دون الاخر ولا تستقل
بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا لانه لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا
لانها لا تستقل بالتاثير دون الجسم الذى هو آلتها فيمتنع ان يكون سابقا على ما بعده ويجب ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو العقل
الذى هو اول الصادر عنه واحد مستقل بالوجود وغير العقل ليس كذلك لا يقال العقد الاول في الجسم والثانى في الهيولى والصورة والثالث في النفس
الى الموجد للجسم بالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوحد جزئه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا للكل ولا حد من اجزائه
فيكون الواجب مصدرا لاكثر من مرتبة واحدة ولا سببا آخر لان الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالنسبة اليه اما بالمجاورة او القرب او المحاذاة والمقابلة
على ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضى الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب ان يتعلق صورته على هيولاه
ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات

لكونها في حد نفسها ممكنة في ذاتها فلا [illegible] التوقف تأثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالالات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور
ايجادها اياه ولا احد جزئي الالتئام وكذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلنا بالعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر
ولا عرض لتأخره عن الوجه فهو اى الموجد للجسم العقل لا الاعراض هنا بحث لا يسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز
ان يكون اول الصادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد عرفت بان الصورة جزء العلة الموجدة وليس يلزم
من كونها عند [illegible] موضع التأثير عن الهيولى كونها علة [illegible] وجودها المستحقة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تأثيرها
في الهيولى على تعلقها به توقفها اى ان مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق ثم ينشأ التصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز
ان لا يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله ودليل على علم زيادة الصفات مبطل واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما
فوق ان ما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء على تسليم الحجة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد
نفسا بوجه او لا انها تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب [illegible] الواحد احد جزئيه ابتداء وبتوسط الجزء الآخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول الفصل الثاني
في ترتيب الموجودات على ما مر قالوا لما ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه لكل اعتبار امر
وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاعلى وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه اسناد
للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي
هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات
بما يناسب [illegible] لبيان الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها والاعتراض ان [illegible] هذه الاعتبارات ان كانت وجودية
فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل [illegible] وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير مصدرا للامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست جهات للتأثير بل هي شرائط له والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة
للمبدأ الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدر الامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليها كلامهم ثم ان ترتيب الموجودات وحدوث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة [illegible] الى جهة واحدة
في العقل الثاني كما عرفوه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الغير المتناهية الى العقل الفعال مشكل ايضا و
[illegible] فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب الاعلى وفي [illegible] ان العقل الاول [illegible] جعلوه علة
للعقل [illegible] على الفلك ومنهم من اعتبر له تعلقه بوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبر [illegible] كما ذكرنا في الكتاب
[illegible] فظهر ان العقول عاجزة عن نظام الموجودات على ما هي عليه
نفس الامر الفصل الثالث في احكام العقول وهي [illegible] الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة [illegible]
او ذات عبارة عن مركب من صورة [illegible] على ما لا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيها جهتا قبول وفعل
فلا تكون العقول البسائط كذلك بل [illegible] الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه [illegible] الا بالمادة ولواحقها كما تقدم الرابع وانها معه
لكمالاتها الممكنة لها فهو حاصل بالفعل واما ما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي [illegible]
[illegible] مادي [illegible] الزمان والمعقول [illegible] غير زمانية [illegible] انها تعقل [illegible] عن الغواشي [illegible]
[illegible] حاضرة [illegible] المغايرة [illegible]
ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة [illegible] ان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحس لا بحصول صورته مطلقا والا لكان الحس
مدركا [illegible] مجرد [illegible] يعقل [illegible]
[illegible] عن العلائق [illegible] عن العقل [illegible] فان العقل كان ذلك [illegible]

وكل مجرد

وكل مجرد فهو [illegible] في نفسه يمكن ان يعقل كل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره لانا نعلم بالضرورة [illegible] لا تضاد في التعقلات وكل معقول يمكن ان يعقل مع
كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما
معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة فيمكن ان يقارن الماهية المجردة اى الماهية الكلية التي للمجرد في العقل لان التعقل عبارة عن حصول الماهية المعقولة
في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانتا معا حاصلتين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر ولهذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا
ان يقارنها اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اى سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج لان كونها اى حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا
للمطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اى مقارنة المجرد للتعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة شرطا لها
اى لكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون شرطا لما شرطه الاعم وحينئذ يلزم الدور لان كونه ماهية المجرد في العقل لان الاخص [illegible]
يكون شرطا لما شرطه هو عين مقارنة المشروط به ولما لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما [illegible]
المجرد موجودا في الخارج ولهذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للمجرد [illegible] ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اى تعقل الماهية
الكلية له اى للمجرد ولما لا يعقل الماهية الكلية الا مقارنة لتلك الماهية [illegible] وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل واما ما عرفت [illegible] كل
لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب وتحصيل الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا والا لامتنع [illegible] تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان
يعقل مع كل واحد مما يغايره من المعقولات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته
في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهيته معقول اولا ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فرد من المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده [illegible] ولما لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة
حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه ولهذا امكن تعقله كان حاصلا بالفعل لان التغير
والحدوث من توابع المادة الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى تعالى فان حقيقته [illegible] لا يمكن تعقلها للبشر [illegible] وصف العقول والنفوس فانها [illegible]
سلمنا ان الحكم [illegible] يمكن تعقلها ولا نسلم ان المجرد في حضوره معقولا [illegible] انما يصح [illegible] ولهذا الحكم المانع عن التعقل في المادة ولواحقها
وهو [illegible] وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه الوجدان [illegible] والتنافي بين التعقلات لا يقتضي [illegible]
تعقل جميع المعقولات [illegible] فقد يكون ما لا يجوز تعقله [illegible] وان سلم فلا نسلم انه اى تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي [illegible] للعقل
اى للمجرد والمعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل [illegible] تعقلا معا [illegible] مقارنتهما فيه [illegible] مسائل العلم
[illegible] من العلم والمعلوم [illegible] سلمنا ان [illegible] يستلزم مقارنتهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اى
مقارنة المجرد للغير مطلقا [illegible] والا لكان مقارنة للعقل شرطا لكونه في العقل يلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اى مقارنة
احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل [illegible] حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور
وهو اى كونهما [illegible] ممنوع فان حصول الشيء كالمجرد وماهية الغير في [illegible] هو العقل [illegible] حصول احدهما اى احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل
فان الاول مقارنة احدهما [illegible] والثاني مقارنة الحال بالمحل فاين احدهما عن الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير في العقل كون المقارنة
بين المجرد والعقل مشروطا به فيكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم منه تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ثبت المقارنة مطلقا مشروطة
بكون المجرد في العقل والادراك كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق على المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل
ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروط بكونه في العقل [illegible] المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله
اياه وان سلم [illegible] انه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقل للمعقولات المقارنة له
وانما يلزم ذلك لو كان هو اى المجرد قابلا للتعقل اى لكونه عاقلا وهو [illegible] لا يقال التعقل هو نفس [illegible] المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل
قطعا لانا نقول هو ممنوع بل [illegible] ان يكون التعقل [illegible] المقارنة [illegible] مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط [illegible] امكان المشروط [illegible]

السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى آلات جسمانية ليدرك بها ولا آلة لها ولان الجزئيات متغيرة فالعلم بها يكون متغيرا
فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه سبق في مباحث صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمه يحيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية
او تغير في ذاته او صفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها اصناف الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند
المتكلمين اجسام يتشكل باي اشكال شاءت ويقدر على ان يتولج في بطون الحيوانات وتعد في منافذها الضيقة بنفوذ الهواء المستنشق فيه
واختلفوا في اختلافها بالنوع مع الاتفاق على انها من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة
او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وسلاسل بادنى قوة وتنسب خارج سهل الهدم وهو خلاف ما تعتقدونه واما
الثاني فلانه يوجب ان نرى ولو جوزنا احجاما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد ولا نراها وترتفع الثقة بطول الاشخاص وهو سفسطة محضة
والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفعل
بسرعة ومع ذلك فلا نراها او نقول ان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها كونها رقيقة لا تقبل الانفعال
والانقسام الى اجزاء صغيرة وتفرقها بالهواء فان اللطافة تطلق على هذا المعنى ايضا فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كما ثبت الا انه يتشكل بها وتخلها
باي تشكلات شاءت فلذلك قال كعب وقد تعين عليها القادر المختار مع لطافتها وفيها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالغلظ والرقة والعظم والا
بالجثة بالصغر والكبر لانا نرى ان قوام الانسان دون قوام الجمل والحمار ونرى بعضهم يقتل الجمل ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يستدل
على الغلظ والطول ونرى الحيوانات تختلف في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف الطول والجثة كالنمل والاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس
الارضية فان النفوس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفوس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفوس الارضية اي السفلية
وهي مختلفة لمباينة الملكية الارضية واليه اشار بقوله ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية
الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية هي الملائكة المهيمون المستغرقون في انوار جلال القدس
سبحانه بحيث لا يتفرغون سوى لشيء لا الى التدبير الاجسام ولا الالتفات غيرها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك

فمن لم يكن لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فانها من المفارقة عن الابدان
يتعلق بالخيرة من المفارقة لها نوع من التعلق وتعاونها على الخير والسداد
وهي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة وتعاونها على
الشر والفساد وهي الشياطين
والله اعلم بحقائق الامور

قد وقع الفراغ من كتاب الاعراض والجواهر بعون الله وحسن توفيقه في شهر ازنق في اواخر شهر رمضان
تاريخ سنة سبعين وثمانمائة

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه ستة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر وهذا طريقة الخليل صلوات الله عليه وسلامه حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم الجوهري المتحيز بالذات حادث كما مر فكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة والثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما او جوهر فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل مركب ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما يشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مضافة الى محالها كما استدل به موسى عم حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكر تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان للمتكلمين استدلالا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الوجود موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها مسقطة عنها كما ترى المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات فلنا جميع تلك الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة في ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع لان العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءا اي بعض اجزائه والا لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل للبعض فقط وهي فلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا فاذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فهو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي اليه السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في

في المتناهي وتناهي الممكنات موقوف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بالدليل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي لانه يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع احاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس ثمه سوى احاد الاجزاء الا الكل الاعتباري وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا عين الاحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى المجموع موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءا قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الاول فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان المجموع من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب اجزاؤه مرتبة ترتيبا زمانيا كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة عند وجود المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلنا الجواب عن الاول النقض بانا قد قلنا اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر انفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجدي ذكركم اخراج نقض الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجا عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد ثم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزءه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجا عنه فهي اما نفسه وهي محال او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح وهو خلاف ذلك ان تمسك في ابطاله عليه التطبيق وهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين لانه قد يكون علة كل من الاجزاء علة الكل بحيث يكون التي هي علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر يوجد علته التامة ويكون مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم المسلك الرابع وهو بما وقفنا الاستخراج ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة لما وجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان يكون لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل لو مال المنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من

اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على الحالتين فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا
فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع العدمات المنسوبة الى الاجزاء والشيء الذي لو فرض عدم جميع الاجزاء اي
عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات في ايجاد وجوده يكون خارجا عن
المجموع فيكون واجبا لذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات
في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا المطلوب بل كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من
وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا
خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك ايضا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته
كما ان المسلك السابق لوحظ فيه وجوده مقيسا اليها المسلك الخامس هو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن ولزم
فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجودات في الواجب والممكن اما الاول وهو انه لو لم يوجد واجب لذاته فلان الواجب لغيره لم يوجد — ا يوجد ممكن م
كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات قطعا مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات
وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته
والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه لو لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلانه حينئذ لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد
كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن وجوده بوجوب من علته وهذا المسلك كالرابع في استغنائه عن
حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا مزية به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في
وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ولو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء
اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاده فلا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد
وهو ان يؤخذ ههنا في كل مسئلة ترد مذهبان متقابلان فيرد دليلهما ترديدا اما يقبض الخادم ثم يبطل كل واحد منها بدليل الآخر ليلزم
نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من الاشتباه او في دليلهما ان امكن والاستبعاد في امكان القدح في دليلهما
معا لانه قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها اي من تلك الشبهة ما هو بها عليه لتطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان
وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل
والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب ان وجوده نفسه
ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات اي حصة
واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته ونقدم الماهية عليه ليس بالوجود
كما تقدم الثانية من تلك لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار — الشبهة م
والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دليله الثالثة منها
لو كان الواجب موجودا لكان عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب لان تغير المعلوم الجزئي من حال الى حال — اما م
فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير
واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند الا
عديم العلم والجواب انه نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه بخصوصه

حقيقة قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافتها اليها فيكون تغيرا
في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سيأتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا امثال الشبهات التي طولوا
بها الكتب وعد ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاستواء بها بانتهائها الى من الضابطة
والاستبداد ان توفق من امثاله الا يا عجم يومي خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع هو واجب الوجود وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي
ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب
الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك
الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان
محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا ابديا لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان
اولى — العدم نفي محض يمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما
بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام
كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون لما احتجوا الى وجوه اخر عليه اي على كون الصانع
ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل كونه واجبا وعينه اي وعين الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا حتى قلد — اثبات م
به الكتاب كما طول به كتب ما اشرنا اليه المقصد الثاني في ان ذاته هل يخالف لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا المخالفة
بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات
انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية
والند الذي هو المثل المناوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات
باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما
عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربع يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله ليس كمثله شيء لان المماثلة
المنفية ههنا المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في المواقف الثاني الموجودية بدل الوجوب
وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية
المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فرجع التمييز بالحقيقة الى القيد فيندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه لو شارك غيره
في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين ويتحقق حينئذ تمايز بهويتهما وتعددها ولا شك
ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب
وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها ههنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والصالح لجزم به
اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا قولنا المعلوم اما ذات او
صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او
ما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشتراك
في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن ومنشأ الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون
عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان ومنشأ الغلط
اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا تنبهت له اي لهذا المنشأ وقفت على حاله وكذا في الغلط — سبحانه م

اي يقظان غيور على حرمه التي هي ثنايا فكره انجلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط
انت فيها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك لانا نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه
الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده التي له فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كما يجزم به والنزاع انما وقع فيه
لانه مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد لانا نعقل الوجود دون الماهية كالواجب مثلا وبالعكس اي نعقل الماهية دون
الوجود كالمثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا لتسلسل
قلت اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا بالفعل لكم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية له
ولا يلزم منه الحكم فيما صدق عليه فانه يختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث
الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات
ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدق اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منها مفهوم على
حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فليكتف بما ذكرناه فلا يخفى عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته الوجود المشترك بين
جميع الموجودات ومتميز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه
العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ومتميز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه
بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ومتميز
عنها بعدم عروضه لماهية بخلاف وجود الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة
الواجب اي مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة
قال المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على
ماهيته بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المحض بل هو زائد عارض لماهيته وليس بزائد المقصد الثالث في ان وجوده نفس
ماهيته كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين فانه يساوي الوجود للممكنات او يخالفه وقد
تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد المقصد الاول انه تعالى ليس
في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد
بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هاهنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش
ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على
العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ
للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة
والمنازعة مع هذا الفريق راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي يتوقف على ورود الشرع لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه الاول
لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى
مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان
في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو
الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك
مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني
وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا

من تحته

ان المخلصين م

يلزم على المقدر الثاني مخالطته بالقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب
تعالى عرضا ولو كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء تعالى
الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء
الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة
وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد طردا وهذا الاستدلال
ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى
لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام
وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز فلا بد
من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم
التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه الاول ضرورة العقل اي بداهته تجزم بان كل موجود فاما متحيز او حال فيه فيكون
مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بالضرورة وانه غير مقبول في غير المحسوس
وربما يستعان في تصوره اي تصور موجود لا متحيز اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلى نحو فانهما موجودان ولا متحيزان
قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا
يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت
الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين واذن وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة والعاد
متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت انما يلزم القيام بوضع تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولكنها
انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به
موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم بهذا الخارج مع انه يختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك
الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يكون متصلا او منفصلا فهو اي الواجب ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا
عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد
تشتبه بالاوليات فيجب اجتنابها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما هو
بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب في هو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب قائم بنفسه فيكون متحيزا
بذاته والجواب منع التفسير فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج
الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع انا جمعنا على ان له صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو
التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة للتجسيم من
الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا أأمنتم من في السماء اليه يصعد
الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب
عليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال

ذلك م

التقرير م

المذكور ان يستوي بلطفه والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف وهي معارضة بمثلها فان وجب
الحمل بها ما امكن فيئول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيلها الى الله كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قد استوى عمرو على
العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امر ربك واليه يصعد الكلم
الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين
وعلى هذا فقس سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه
والدنو هو قرب الوصول اليه بالطاعة والقدر بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك
ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين
عما ظن انها معتقدة له من الامكنة في الالهة فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها اردات كونه خالق السماء
الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء في هذه الايات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة لتطلع
بها المقصد الثالث في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا
هو جسم اي موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية اي اطلاق لفظ
الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف فيها والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل
هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي المجسمة من يقول انه على صورة انسان فقيل
شاب امرد جعد قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان
متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات
الاجسام اما كلها فيجتمع الاضداد او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى تلك الصفات
كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين
وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الاحتياج الى الغير في اتصافه
بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما يشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول
الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب ما مر المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا
عرضا اما الجوهر فلقوله انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عنده ايضا
واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب هو مستغن عن جميع ما عداه المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده زمانيا
ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا اما المتفق عليه ارباب الملل
ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان النور التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والنور الدفعي
متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا نور فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا هو وجوده مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم فاي تفسير فسر الزمان
به امتنع ثبوته لله تعالى تنبيه على ما تضمنه هذا الاصل الذي مهدناه انا نعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو
راينا او الذاتي كما هو راي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم

وقسم سابق عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وتعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا لكان بقاؤه زمانيا
بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرناه
من انه ليس زمانيا لبسط العذر في ورود ما ورد في الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا
وذلك لانه لما لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته اقتضت التعبير عن بعض
الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القران من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال
ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار اخر لا يبوح بها ثقة فيفطن منها انه لما قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الآن لم نرد بان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كما تتعلق الزمانيات ومنها انه
لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه لما لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات
تغير في علمه انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع الاتحاد بين الاثنين
مطلقا وفي انه لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل
لذاته لم يحل فيه لان معنى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج الى المحل
لذاته فان الاستغناء يلزم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم منه حاجة الواجب وقدم المحل فيلزم منه المحال معا وايضا فان حل في محل فان
قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء تعالى عن ذلك حلوله فيه
وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تخصص بعض الاجسام دون
بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما احتج عليه بان معنى حلوله في الغير كونه متحيزا تبعا
لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه منتقض
بصفاته فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى ولما كان كلامهم
مخبطا ولذلك اختلف في نقل كلامهم رأينا الى المقصود فنقول وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه
او حلول صفة فيه وكل ذلك اما ببدنه اي بدن عيسى او نفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك فاما ان يقولوا
اعطاه قدرة على الخلق والايجاد ولا اتحاد ولكن خصه الله بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمي ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة
الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا الكلام اجمالي
واما التفصيل لمذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كما عزمنا ان نشير فيها الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد تمام الكتاب رأى التفصيل
على لسان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف
الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة الانسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة
دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه
العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة
وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل اي الحلول والاتحاد يختص باوليائه ويخرق العادات كرامة لهم ورأيت
من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا
العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز له ادنى تمييز المقصد السادس في انه يمتنع
ان يقوم بذاته حادث لا ابدا ولا اي قبل النزاع وهي الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات على شيء واحد

فقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما الاوجود له ويتجدد فيقال له متجدد ولا يقال له حادث قلنا له اقسام الاول الاحوال لم يجوز تجددها
في ذاته تعالى ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي
في نهاية العقول اختلف المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن مع
الثالث السلوب فانه بالنسبة الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به يمتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه
سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه بعد المعية لعدم الحادث فقد تجددت له صفة سلبية بعد ان
لم يكن لما عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء وجوزه ارباب
الملل وغيرهم قال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية
يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل
هو الارادة وقيل هو قول كن فخلق هذا القول والارادة في ذاته تعالى يستند الى القدرة القديمة واما خلق ما في المخلوقات فمستند الى الارادة
او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا
فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز ازليته واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية
من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية لو لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات
في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنع القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا الالتزام لم نتعرض له وايضا فتكون القابلية على
تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارئة على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها وحينئذ فلا بد للذات من قابلية لهذه
القابلية فان كان قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة فيلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين الحاصرين
وهو محال ولما كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اي
القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا فلا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان
اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا مع انه التاني من تلك
الوجوه صفاته تعالى صفات كمال الخلو عنها نقص والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه
الثالث منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما
ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية لا بداية لها
والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية فلا تستلزمه كما في الحوادث اليومية
على ما حققه فان في احد منها ان الاخر ايضا ما ذكرتموه منقوض لانه لو لزم وصح لزم مثله في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة
ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية
الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم
امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا الفاعلية الحاصلة
بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان تكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل واحد
منها مشروط بما يتقدم على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا يتصور الخلو عن الكمال الممكن له الا لكمال الاخر بعد ما قبله ولا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما هو لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه وانما الممتنع هو الخلو

عن كل كمال

عن كل كمال يمكن بقاؤه ولا نسلم انه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم ان يفقد كمالات غير متناهية يمكن فقده اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات
غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصور ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير
اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك لما اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة لان معنى قيام
الحوادث به تعالى هو هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره على هذا كما فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت به ان هذه الصفة الحادثة
تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصولها في ذاته مستندا الى ذاته اما على سبيل الايجاب
كما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار كما اوجد سائر المحدثات في ذاته او قد يقال فان مخصوصية توجد الحادث في ذاته دون غيرها
يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال
مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ان ضد الحادث حادث الثالثة ان الذات لا تخلو عن الشيء وضده الرابعة
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة
لا تتم الا بالدليل المذكور وان فرغ عنه حدوث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور
الا بوجود المخاطب والمبصر والمسموع وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقها اي تعلق ما ذكر من
الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافي من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها فالكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف
على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكرامية الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث
او كونه صفة مع وصف العدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا
المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار
عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر
العقلاء يوافقونا في المعنى اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن
المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا
بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات
وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية
والكارهية يتجدد ونقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية
والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا تجوز بالنسبة الى ذاته التغير في القسم الاول مطلقا وتجوزه في القسم الثاني مطلقا
واما القسم الثالث فانه لا تجوز التغير فيه في نفسه وتجوزه في تعلقه **المقصد السابع** اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها
الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته والجواب لا
نسلم ان اللذة نفس الادراك وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود
القابل وان سلم قبوله لها فلم قلت ان ادراكه مماثل لادراكنا بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال

الثالث على الثاني لكان له وجه كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة والله اعلم **المرصد الثالث** في توحيده تعالى اتفق عليه سائر ارباب
اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك
لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية
بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة و
التعين المميز وانه محال فيلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا هذا المقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي لانه يكون
نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الوجه وهو في ذلك موجب بمعنى الذي يطلق على الممكن في المنصب والصدارة اي تم الاستدلال على
هذا المطلوب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين
امرا ثبوتيا لئلا يلزم التركب وانما لم يمكن منعهما لانه قد فرغنا عنهما اي عن اثبات المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني الوجهين الوجوب
الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي يتشخص فيمتنع التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين
فلانه لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم
الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون مقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الاخر فيجوز
الانفكاك بينهما لكن يستحيل ان يكون هناك امر ثالث مقتض لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال لانه يستحيل ان يوجد
شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا
بناء على كون الوجوب ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلانه لو كانت
الماهية المقتضية لتعينها لانحصر نوعها في شخص واحد لذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين يستجمعان لشرائط الالهية
لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء لان المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا لزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما واما باحدهما فيمتنع امتناع
مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لكن التالي باطل اما وقوع مقدور
بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين لو اراد واحد منهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال
الاول فلانا نفرض وقوع ارادته لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر فلا قادرية
عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا في ايضا فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو
ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة
الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر هو لذاته ممكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته
به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته به فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها مع انه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية
بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة
او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان
الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وحدوث الاله لاحتياجه اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون

خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا او شرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه
ظاهر اللفظ فلا يجتمعان في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم
بعد هذا المنع والتنزل عنه نقول لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل فهو شرير وان لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح
الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض خطابهم بخطابة احسن من ذلك واكثر اقناعا **المرصد الرابع** في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية
المقصد الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له صفات
موجودة قديمة زائدة فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهبت الفلاسفة والشيعة على ذاته
الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة
في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة
مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد
فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم هاهنا
من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات
وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف وفي الحصر في العلل كما وقع في كلام الامدي فانه قال وهو مفيد خلاف
مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا تتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف الارادة
الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا اما وجد احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة
والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه يقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مبدأ منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه
الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي
الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته لا يقال بطل
كونها نفسا ولا يلزم الجزئية قطعا فتعينت الزيادة على الذات وفيه نظر لانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم عن مفهوم القادر ونظائره على
مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا اي مفهوم
الوصف والذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر اي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة
الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتها الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا
نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال
في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وفي هذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد بعينه اذ لا يدل على تغاير مفهومي
العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتها ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فغاية هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت
ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا
ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته فانه لا يحتاج في انكشاف
الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال
في القدرة فان ذاته مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان

له صفة زائدة على ذاته لكان موقوفا على تلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وفي بلا انها ايضا لغا فيها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب
لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة السمعية بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر
ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير
والجواب ان العالمية عند مثبتيها نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فحكم بالنفي على جواب النزع عليها بانها واجبة وان سلم ان العلم
صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية
فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى صفة العلم فانه نفس
المتنازع فيه بيننا ولكن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اريد انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها تحتاج الى موصوفها
فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفة صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو
تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اريد انه مستكمل بالغير سوى صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه
وان اريد به غيره الى غير المعنى الذي ذكرناه فصورده اولا … ثم بينوا لزومه لما لا عنه وملخص ان المحال هو استفادته صفة كمال من غير
لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون الاول لكن يجب ان يقال تاثيره في صفة القدرة مثلا ان كان بالقدرة
واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا بالمجاز
ان سقف بالقياس لا بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة المقصد الثاني في قدرته

وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم
واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم
انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان
الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقة في حق البارئ واثبات المصنف لما احتج على كونه قادرا بقوله والا اي
وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر
عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم واما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا اما ان لا يوجد
حادث اصلا او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الثاني
من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه لما استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا الى الامر
اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة او متعاقبة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام
يتخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان
الممكن الحادث يحتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم
محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجوده لذلك الحادث منه في وقت ليس اولى من وجوده قبله قيل هذا الدليل
بوجه لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد نقض بالمعنى والاشكال في اثبات كونه قادرا لو كان البارئ موجبا بالذات
لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على
شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وهكذا فيتسلسل لزم التسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله والاشكال قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث

مقصود الشارح رد على شارح المقاصد لانه فسر قول المتن
في اعلم ان هذا الاستدلال انما يتم بوقوعه على التقدير [illegible]

ماسوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارئ على تقدير كونه موجبا قديم مختار كالعقل والجسم ولا جسماني يصدر عنه
الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارئ قدم الحوادث وان بين ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها
بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية ولما
ثبت حدوث ماسوى الله وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان
اثر المؤثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام
كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين ان الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة
دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات
متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة لما لم تكن مجتمعة وزعموا
ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد وباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم
وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم ولما لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارئ تعالى موجبا لكان الحادث
اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما بما سلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديعي لا يتم
ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم سوى ذاته وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع من التخلف عن المؤثر التام اما
على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس
يلزم على شيء منهما تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارئ تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف
تأثيره على شرائط حادثة غير متناهية فاعلم هذا ثم اعلم انت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث حقيق بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور
المذكورة اما بيان حدوث ماسوى الله تعالى فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام
مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات والحركات الى غير النهاية فبالبراهين المطبقة من جهة الحكماء على ابطاله بوجوه كثيرة اقواها ما
صرح بالمقصود عنه بقوله الاول لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد المقدورين
المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاته فلا مرجح وداعي فيستغني الممكن عن
المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترفتم بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع لانه يجوز حينئذ ان يترجح
الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرائط التأثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف
الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم واما لا لذاتها بل تحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب
الفعل اذ لو لزم الايجاب بل كان جائزا مع وجوده ايضا يحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد
المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس تحتاج تعلق الارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم
اولا استغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن بنفسه اي من غير مرجح
ومؤثر فان الفرق بينهما بين بعدما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا
ظاهر ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب اليه
احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمه ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها ونقول الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا
ينتهي الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا نحتاج ايضا الى مرجح اخر ويتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب
غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي لا يقتضي بذاته اقتضاء دائما بالنسبة
الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي وجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب

يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يعرف بين كون
الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبعه فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل
هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بايجاد الحادث
المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا
فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد
في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاى فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب
الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته تستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف بشرط تعلق القدرة
والارادة به لا وجوب ذاتي بخلاف الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين
تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجح من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة
وزوال المانع كلما يجب الفعل الا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجح بلا مرجح ولذا وجب الفعل فلا فرق بين القادر والموجب
في ذلك بل هذا الشرائط التاثير في القادر سريع الموجب لكنهم قالوا ذلك المؤثر انما يتصور اذا كان شرائط تاثير الموثر منفصلة عنه واما الذي
يكون مبدا الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير وكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره الممنوع
على ذلك التعلق فان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كان ايجابا
لا قدرة اصلا والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلت
لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول يستند الى عدم علته كما ان وجوده يستند الى وجودها ولئن سلمنا اى كون العدم لا يصلح
اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه
انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم
الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فرع على اثبات القدرة كما هي عندنا اعنى ان يكون
صفة زائدة على الذات فانهما الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وان كانت
ايضا واقعة اى صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث
وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا لان التقدير حدوث القدرة القائمة بذاته تعالى
فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وانه محال الثاني انها صفة واحدة اذ لا يستند تلك القدر القديمة على تقدير تعددها في
الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث العدم واما الثاني
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لم تتوقف
عند عدد غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف
تساوى نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدم العلم به لا يفيد ويزداد ضعفه بما ان هذا مصير الى ان الواحد
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات لان تاثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت
عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب
اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اى ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص
الكم ولا كم ثمة اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اى معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى
لا نهاية لمتعلقاتها انها لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بالمقدورات ما وراء ذلك الحد لان كل ما يتعلق به بالفعل متناه فتعلقها متناهية بالفعل دائما غير متناهية

بالقوة دائما وبين الاحكام الثلثة التي هي مطردة في الصفات كلها فلا نكررها بل يعني ان كل واحد من سائر الصفات قديمة وغير متعددة
وغير متناهية في صفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل
والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة فلا
حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة
على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة ولا مشترك
بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها الضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة
جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات
الجزئيات في هو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة
يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل
على عدم وجودها في نفسها الثاني المقدرة في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا في الغائب ان كانت القدرة مثلها اى مثل احدى القدر التي في الشاهد
لم يصلح قدرة الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يصلح لذلك ايضا والجواب منع
مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تعم سائر الممكنات
اى جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبت على كلها
وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور
اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع
اختصاص البعض بمقدوريته دون البعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من
تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على سواء فقوله لا يقال فيه ان تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل
المختار فلا يبعد ان يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالف في هذا الاصل اعني عموم قدرته
للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما يستتلي عليك الاولى الفلاسفة اليونيون فانهم قالوا انه واحد حقيقي فلا يصدر
عنه الا الواحد والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وما تمسكوا في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات لما
في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جو فلك القمر وجودا وعدما مع حركاتها اوضاعها اى مع اوضاع الكواكب في البروج وعلاقاتها
بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما يشاهد من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب
الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد
العلية سيما الفلك الحقيقي المختلف كما في التوأمين احدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من
التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق منهم وسيما اذا قام البرهان على
على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما اثبتموه من الاحكام لا تستتب
لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متشابهة في الماهية فلا يمكن ان يجعل درجة حارة او نيرة او نهارية وتجعل درجة اخرى
باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا

غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نزيد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي
تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة لابتنائه على ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة
منها تقتضي بحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت
الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئة المخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها الاحكام
المترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متشابهة الاجزاء الا انها مكوكبة فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع والعبرة في تلك
الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبع بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات او بعدها عنها ومسامتتها وعدمها مثلا فان
الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب انما تكون بحسب ما فيها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر
من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية تختلف اثار السيارات بحلولها في
البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل باحد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يسامتها
كواكب مختلفة الطبائع وبهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والاثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة
فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة
الافلاك لانه لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا يتفرع الاشكال في بطلان الهيئة المخيلة وما ترتب عليه من بطلان الاحكام
الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا وشريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب
انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لها لان الامور
اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في افعاله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى طبيعته اي طبيعته والغالب على افعاله اي دائرة وعادة واما لعدم
التوقيف من الشرع واسماؤه تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل
وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه والجواب عنه انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل
اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل
فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على ما يتساوى منهما والكل ممتنع منه والجواب انها
اي ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن مثل
الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول
ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة
اجاب عنه بقوله وسواء ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يجاب ان يقال هناك مصلحة او مفسدة
ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك لو كان الفعل مما من شانه ان يتبع فعله الغرض لا مما تعالى عن ذلك الفرقة السادسة
الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله فعلا من افعال العبد وجوده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على ما اراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا
تتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي العبدين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فيتساويان
فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فههنا هذا المقدور ممنوع بل الله
اقدر عليه من العبد فيؤثر قدرته فيه ويمتنع من تاثير قدرة العبد فيه فلا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية بل يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالهية
دون العبد المقصد الثالث في علمه وقد اثبتناه في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبا
بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل

على حكم ومصالح متكثرة وكل من كان فعله متقنا فهو عالم اما الاول فعني انه متقن افعاله فظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما الانسان من الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها واطلع على ذلك
علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتب عليها المجلدات واما الثاني فهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري
وينبه عليه ان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا
منتظما مناسبا للمقام يضطر الى الجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله متقن لان ما
من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة وقد يتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او موافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا يدل على العلم لان ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان موثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء وان اردت به امرا ثالثا فبينه لنا ما هو
وكيف يدل على علم الفاعل ثم نقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر
واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها
من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة
على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما تشاهده من
الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي يحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم
الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب لانه لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكون
احسن منه او تشكل بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله فيهما علما
بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدا لذلك الفعل المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع لانه قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين
عند المعتزلة كثير من الاشياء فعل قليل متقن اتفاقا فاذا جاز صدوره جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا
نسلم الملازمة لان القدرة فارقة فانه يجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضد القدرة
فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل
مجرد فهو عاقل لجميع الكليات في قدر مر فيما سلف على المقدمتين الثاني انه يعقل ذاته ولما عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان
التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عاقلا
بذاته واما الثاني فلانه مبدا لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته
ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك
الثاني انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعرفون
بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوا به ولكن من اين لهم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من
دليل سلمنا اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضر عنده فلا يكون الشيء عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمناه اي عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اذ اللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي
هو معلول وان علما معا علم البعيد ايضا لانه معلول لما علم ثم يلزم من ذلك انه اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة اي للشيء الاخر الذي هو معلوله
وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته
اي نفسه وحده ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلك المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات

الرشيق الكلام مع الحسن والايجاز

كما يقتضيه العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا
واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما يستفيد من الاول او علم بعلته كما يستفيد من الثاني لعلم
علما كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية كلية وكونها معللة
بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده بمرة واحدة وههنا بحث تامل فانهم زعموا ان العلم
التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة ولو ادعوا ايضا انتفاء علمه
بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ذكاءهم قد
ناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا وانما دفعوا الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك لا يستقيم
في العلوم اليقينية البحث الثاني في ان علمه يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون
الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات كلها بخلاف ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال
من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه لا
تغاير فيها والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل
تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم
وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم التي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيها بينهما فلا اشكال
سلمناه اي كون العلم نسبة محضة بين متحد ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف في
تحقق النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جار لتركيب
في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته
لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب لان فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير
علمه بنفسه لو كان العلم نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا جزءا منه فيكون
العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من
حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها
الثانية من تلك الفرق من قال وهم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك
يقتضي علمه بنفسه وقد سبق امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم به
وذلك لان لا اخفاء في ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالجزئيات على الخصوصيات وبسائر
العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكن ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك
سفسطة ظاهرة ولو لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة
وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المقتضي لهذا العلم المحكي بالفرض واقتضاء
فرع بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء
غير العلم بغيره اي غير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل ولو كان العلم بشيء

مغايرا

مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي
لا تتناهى وذلك يح بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لا بأس لا نسلم
تعدد ذات العلم لتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات والتعلقات
لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي لان المعقول متميز عن غيره لان العلم اما
نفس التمييز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان
له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير ولو كان له طرف فليس غير متناه بعد الجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث
انه غير متناه نعم ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي معقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم
وفيه بطلان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وغير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه
الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض له لانه الموصوف بالوحدة ولا يتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه
معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما
ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميز الثاني في المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره
من تلك الآحاد وهي غير متناهية لا تميز فيه لكل واحد واحد علم بحيز الكل من حيث هو كل ولا يلزم من هذا الجواب كون غير المتناهي
معلوما له تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له
حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بحده وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر
في الحد الى آخر منها من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما
ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل
وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان
ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة فقد اجتمع فيها مانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة
ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا
اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل لا يحتاج الى آلة جسمانية الا اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة
حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا احتياج اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم
بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل هذا البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة
وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد بانه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري يمتنع عليه الغفلة فكان عالما بانه وجد
بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه مأخوذ من قول الحكماء علمه ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلم احدنا بالحوادث المخصصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده
وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل
فان هذه صفات عارضة للزمان بالعكس الى ما يختص بجزء منه لان الحال معناه زمان هذا حكمي والماضي معناه قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه لم يحط بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال
ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه

انه لما لم یکن مکانیا کان نسبته الی جمیع الامکنة سواء فلیس فیها بالقیاس الیه قریب و بعید و متوسط کذلک لما لم یکن
هو و صفاته الحقیقیة زمانیة لم یتصف الزمان مقیسا الیه بالمضی و الاستقبال و الحضور بل کان نسبته الی جمیع الازمنة
سواء فالموجودات من الازل الی الابد معلومة له کل فی وقته و لیس فی علمه کان و کائن و سیکون بل هی حاضرة عنده فی اوقاتها
فهو عالم بخصوصیات الجزئیات و احکامها لکن لا من حیث دخول الزمان فیها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة الیه و مثل
هذا العلم یکون ثابتا مستمرا لا یتغیر اصلا کالعلم بالکلیات قال بعض الفضلاء و هذا معنی قولهم انه یعلم الجزئیات علی وجه کلی لا کما توهمه بعضهم
من ان علمه یحیط بطبایع الجزئیات و احکامها دون خصوصیاتها و ما یتعلق بها من الاحوال کیف و ما ذهبوا الیه من ان العلم بالعلة یوجب
العلم بالمعلول ینافی ما توهموه کما سبق الیه الاشارة و قد انکر ابو الحسین البصری ذلک الذی ذکره تلک المشایخ من ان علمه
و جد علی علمه بانه سیوجد و احتج علیه بوجوه الاول حقیقة انه سیقع غیر حقیقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غیر العلم به لان اختلاف المتعلقین
ای المعلومین یستدعی اختلاف العلم بهما الثانی ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع و شرط العلم بانه سیقع هو عدم الوقوع فلو کانا واحدا
لما اختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافی بین شرطیهما و قد یعبر عنه ای عن الوجه الثانی بان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا و جلس الی مجیء
الغد فی بیت مظلم مستدیما لذلک العلم فلم یعلم لاجل تلک الظلمة دخول غد لم یعلم انه دخل البلد بذلک العلم المستمر فکیف یکون احدهما
عین الاخر نعم لو انضم الیه ای الی العلم بانه سیدخل العلم بحصول غد علم من هذین العلمین ذلک ای انه دخل فیکون فی هذا العلم متفرعا علی العلمین
الا بقین لا عینا او لهما و انما لم یجعله وجها ثالثا کما جعله الامام الرازی فی الاربعین لان حصوله هو ان العلم بانه سیدخل البلد غدا لیس
مشروطا بالعلم بمجیء الغد و العلم بانه دخل فیه مشروط به فیکون راجعا الی الوجه الثانی لا وجها علی حدة الثالث یمکن العلم بانه وقع
مع الجهل بانه سیقع کما اذا علم ای شیء حال حدوثه بعینه قبلا اصلا و بالعکس کما اذا علم حاله قبل حدوثه و لم یستمر به و انه و غیر المعلوم ای
ما لیس بمعلوم فی زمان غیر المعلوم الی مغایر لما هو معلوم فی ذلک الزمان و اذا تغایر المعلومان تغایر العلمان و علی هذا فقد رجع الثالث
الی الاول و الصواب کما فی الاربعین انه یمکن العلم بانه عالم بانه سیقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع و بالعکس و غیر المعلوم غیر المعلوم فثبت
تغایر العلمین ابتداء و یشهد بما قلناه قوله و قد یعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سیقع علم و اعتقاد انه واقع جهل و بعد
الوقوع بالعکس فتغایر التنافی فی وصفیهما اعنی العلمیة و الجهلیة کتنافی وصفی المعلومیة و المجهولیة المعتبرتین فی الوجه الثالث و قد عده الامام الرازی
وجها برأسه ثم ان ابا الحسین بعد ابطاله جواب مشایخ الترم وقوع التغیر فی علم الباری به بالمتغیرات و زعم ان ذاته یقتضی کونه عالما بالمعلومات
بشرط وقوعها فیحدث العلم بها عند وجودها و یزول عند زوالها و یحصل علم آخر و رد علیه بانه یلزم منه ان لا یکون الباری فی الازل عالما باحوال
وجودات الحوادث و هو تجهیل له بالساکت من الفرق الی الفن من قال لا یعلم الجمیع بمعنی سلب الکل ای رفع الایجاب الکلی لا بمعنی
السلب الکلی کما حکیه الفرقة الثانیة لو علم کل شیء فاذا علم شیئا علم علمه به لان هذا العلم شیء من الاشیاء و مفهوم من المفهومات و کذا علم
علمه بعلمه لانه شیء آخر و یلزم التسلسل فی العلوم و الجواب ان التسلسل فی الاضافات لا فی امور موجودة لان العلم من قبیل الاضافة
و التعلق عندنا و انه ای التسلسل فی الاضافات غیر ممتنع کما مر غیر مرة بل نقول کیف یلزم التسلسل فی الامور الموجودة علی تقدیر کون العلم
صفة حقیقیة و الحال انه قد یکون علمه بعلمه نفس علمه کما ذهب الیه الامام و القاضی فانهما قالا کل شیئین لا یجوز انفکاک العلم بهما کالعلم بالشیء
و العلم بالعلم به و کالعلم بالتضاد و الاختلاف فقد یتعلق بهما علم واحد کما سلف فی مباحث العلم من الموقف الثالث تنبیه العلم صفة
زائدة علی ذاته قائمة به لما مر من بیان زیادة الصفات علی الاجمال انکره المعتزلة لوجوه الاول لو کان له علم فاذا تعلق بشیء و تعلق
علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد هو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصیلا فیلزم تماثلهما لان کل علمین یتعلقان بمعلوم واحد من
جهة واحدة فهما متماثلان و یلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات یجب اشتراکها فی اللوازم فان قیل فی جوابهم هذا الازم
علیکم فی العالمیة فانه لو تعلق عالمیته و عالمیتنا بشیء من وجه واحد لزم تماثلهما و اشتراکهما فی القدم و الحدوث قلنا هو جوابکم فی العالمیة فهو

جوابنا

جوابنا فی العلم فلنا ایضا ان یقول لنا فی دفع هذا النقض عالمیته هو تعلق الذات بالمعلوم و عالمیتنا تعلق العلم بالمعلوم فلیسا ای هذان التعلقان
من وجه واحد فلا یکونان متماثلین و الجواب انه لا یلزم من الاشتراک فی وجه التعلق و طریقه التماثل لان المختلفات بل المتضادات تشترک
فی لازم واحد فان قیل الا انه یدل ما ذکرناه علی تماثل العلمین فیم یعرف تماثل العلوم قلنا ان کان تماثل طریق آخر الی معرفة تماثلها فذاک نحو کل
به ایضا و الا توقف کما فی سایر الاشیاء التی لا سبیل لنا الی معرفتها سلمنا التماثل لکن لا یجب الاشتراک فی القدم و الحدوث لان
المتماثلات قد تختلف فیهما کما فی الوجود فان وجوده قدیم و وجود الممکنات حادث مع تماثلهما و سره ان المتماثلین لا بد ان یتمایزا
بشیء فربما کان ذلک الشیء مبدأ الحکم المختص الثانی من الوجوه انه عالم بما لا نهایة له فاذا فرض ان علمه زاید علی ذاته فیلزم ان یکون له علوم
موجودة غیر متناهیة ضرورة ان العلم بشیء غیر العلم بشیء آخر و الجواب ان التعدد فی التعلقات العلمیة و هی اضافیة فیجوز لا تناهیها و اما
ذات العلم فواحدة الثالث منها یلزم علی تقدیر کونه عالما بالعلم ان یکون علمه بعلمه ایضا زایدا علی علمه و یتسلسل العلوم الموجودة
الی ما لا نهایة له و الجواب انه فی الاضافات لان علمه واحد و له تعلقات بمعلومات لا تتناهی من جملتها علمه الذی تعلق به
بالاعتبار دون الذات الرابع لو کان ذا علم لکان فوقه علیم و اللازم باطل بالاتفاق بیان الملازمة قوله تعالی و فوق کل ذی علم علیم و الجواب
المعارضة بقوله تعالی و ما تحمل من انثی و لا تضع الا بعلمه و لا یحیطون بشیء من علمه فانه یدل بالمعلوم خلاف الظاهر لان لله تعالی عنده علم الساعة
کیف و ان قوله تعالی فوق کل ذی علم علیم دلیل لفظی عام یقبل التخصیص فیجب تخصیصه بما عدا الباری تعالی لو افی ما ذکرناه من الدلیل القطعی
علی ثبوت علمه المقصد الرابع فی انه تعالی حی هذا مما اتفق علیه الکل من اهل الملل و غیرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلایل و قد اطبقوا ایضا
علیه ای علی انه عالم الاثر ذمة لابعاء بهم و کل عالم قادر فهو حی بالضرورة لکن اختلفوا فی معنی حیوته لانها فی حقنا اما اعتدال المزاج
النوعی کما اشعر به کلام المحصل حیث قال المراد من الحیوة ان کان اعتدال المزاج او قوة الحس و الحرکة فهو غیر معقول و ان کان امرا ثالثا
فلا بد من تصوره و اقامة الدلیل علیه و اما قوة تتبع ذلک الاعتدال سواء کانت قوة الحس و الحرکة او مغایرة لهما علی ما اختاره ابن سینا
کما مر و لا یتصور الحیوة بشیء من هذین المعنیین فی حقه تعالی فقالوا انما هی کونه یصح ان یعلم و یقدر و هو مذهب الحکماء و ابی الحسین البصری من المعتزلة
و قال الجمهور من اصحابنا و من المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و القدرة لانه لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الکامل و القدرة الشاملة
لکان اختصاصه بصحة العلم و القدرة الکاملتین ترجیحا بلا مرجح و اجابوا بانه منقوض باختصاصه بتلک الصفة الموجبة للصحة فانه لو کان
لصفة اخری لزم التسلسل فی الصفات الوجودیة فلا بد من الانتهاء الی ما لا یکون اختصاصه بصفة اخری فیکون ترجیحا بلا مرجح
و لما کان مستند الالزام هو مذهبنا علی تماثل الذوات اشار الی بطلانه بقوله و الحق ان ذاته تخالف بالحقیقة لسایر الذوات فقد یقتضی
هو لذاته الاختصاص بامر فلا یلزم ترجیح من غیر مرجح و من المعلوم ان لیس حاصل ذلک الامر الذی یقتضیه ذاته لذاته علة صحة العلم او لی
من جعلها ای جعل ذلک الامر انه نظرا الی حصول نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زیادة علی نفس الصحة فعلیه بالدلیل المقصد الخامس
فی انه مرید و فیه بحثان الاول فی اثبات الارادة و لا بد ههنا من تصویرها اولا ثم تقریرها و تحقیقها بالبرهان ثانیا فقال الحکماء ارادته تعالی
نفس علمه بوجه النظام الاکمل و یسمونه اصطلاحا عنایة قال ابن سینا العنایة هی احاطة علم الاول تعالی بالکل و بما یجب ان یکون علیه الکل
حتی یکون علی احسن النظام فعلم الله تعالی بکیفیة الصواب فی ترتیب وجه الکل منبع لفیضان الخیر فی الکل من غیر انبعاث قصد و طلب من الاول
الحق فقال ابو الحسین و جماعة من رؤساء المعتزلة کالنظام و الجاحظ و العلاف و ابی القاسم البلخی و محمود الخوارزمی ارادته هو علمه بنفع
فی الفعل و ذلک کما یجد کل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فی الفعل او علمه به یوجب الفعل و یسمیه ابو الحسین بالداعی و لما استحال
الاعتقاد فی حقه تعالی انحصر داعیته فی العلم بالنفع و نقل عن ابی الحسین وحده انه قال الارادة فی الشاهد زائدة علی الداعی و قال
الحسین النجار انه ای کونه تعالی مریدا امر عدمی و هو عدم کونه مکرها و مغلوبا و قال الکعبی هی فی فعله العلم بما فیه من المصلحة و فی فعل غیره الامر به
و قال اصحابنا و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغایرة للعلم و القدرة توجب تلک الصفة تخصیص احد المقدورین بالوقوع و صححوا

اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء فكما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما فى امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته دون ساير الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع للوقوع اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظل وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا فلا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء ايضا فلا يصح ان تكون الارادة مخصصة قلنا الكلام يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا تم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال لما تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص يجب ذلك الجانب فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول وقد مر ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحدة منها لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال فالازم احدى الارادتين ذات المريد يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بل لا تمكن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك وان لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب ومما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الحسنى تصوره فتذكر وربما قال الحكماء ولا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فهو متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى تعالى والاصحاب يجوز ان الحكماء يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثانى ارادته تعالى قديمة لانه لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجه الاعتراض على ما نقل من المعتزلة ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضرورى البطلان وكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد مخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ثم قد الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذاتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعدادها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاعتذار انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى والى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى وسوف نبطلها بما ذكرنا من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا قال الامام الرازى فى الاربعين كونه

مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار وهو اما ان لا يكون نفس ذاته وهو اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولى النجار كان من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد ان يكون اما معللا بذاته وهو القول الآخر له واما معللا لغير ذاته وهو اما ان يكون قديما فيكون قائما بذاته وهو قول اصحابنا واما محدثا حادثا اتفاقا ثم بذاته وهو قول الكرامية او موجودا لا فى محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائما بذات غير ذات الله تعالى وهو لم يقل به احد ابطلها فيبطل الاول بما نعلم ولا شك فى كونه مريدا ويبطل الثانى للزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس للزوم التسلسل فى الارادة ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته وبطل السابع خاصة انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة لا محل الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكونه بذاته لا فى محل كذلك لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فيمتنع اتصافه بها فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حى يجب ان يصح اتصافه بالسمع والبصر وانه ممنوع لان حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بها لجواز انتفاء القابلية رأسا فانما اتصافه بعدمها مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو الخلو المتنازع فيه اتفقنا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة وكذا المقدمة الرابعة انه يمتنع عليه النقائص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ فليعول عليه اى على الاجماع فى هذه المسئلة ابتداء لانهم قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير ولو اكتفوا بالاجماع بكفى مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزيه اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع لانه يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا يخفى ان العدول عما هو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بما يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت فى المسئلة التى نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ثم قد تقدم فى مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتها نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللخصم فى هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين راجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقد ارائهم وفيلسوف الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فانما يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها ولو ورد لاثبتناه وذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين يشبهان سمع الحيوانات

وبصرنا مما لا يمكن للعقل الاول ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اى التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك له المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا فان خلوه عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه واى تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام لله سبحانه باى بتصديق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثم يثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى نعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوى البشر ثم نعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة من غيره ثم اعلم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في واحد من مقدمتي القياس الثاني وقدحت الاخرى في صغراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اى للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التي لها اول زمان وجودها او آخره او اجتمعا معا فيها فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عم وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه صفة له وهذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسي الذي هو غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده

لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اى المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة ولم يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارة مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجد هذا في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة المأمور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقدم ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما تقوله المعتزلة من كلام الله تعالى هو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى نحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته هو كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموا لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم حجة علينا ولا يجدي عليهم اى لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وح يقضوا به على هذا التقدير نحمل القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاوهام وهي من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل لا مأمور ولا سامع فيه سفه يكشف تصور ثبوته لله تعالى الثاني لو كان كلامه قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه يكون كالعلم في ان تعلقه يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هف وقد نوقض بعض الشيخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احد في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس سفها واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء ممتنع والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل تخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة فانها تعلق ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انا انزلناه ... انا ارسلنا

قلنا كن فيكون وهو قسم من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة
ان يقول له كن فيكون لا معناه لا اراد نا شيئا فقلنا كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخر الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء لها او يكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث
اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا
في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر دلالته ايضا على الحدوث الثالث قوله اذ قال ربك
للملائكة ولا ظرف زمان فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب
احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القران مركب من الايات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله
انا انزلناه قرانا عربيا يدل على ان كلام الله قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس
حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلام الله مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا الحرف والصوت السادس انه اي القران
معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم
يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القران
موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة بذاته الثامن انه (في الهامش: الثامن انه)
قوله عم يا رب القران العظيم ويا رب طه ويس فالقران مربوب كلا او بعضا والمربوب محدث اتفاقا والتاسع (في الهامش: في الدعاء)
انه اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه وانا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا
لان الاخبار بالوقوع في الماضي ولا تصور فيما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القران وهو
رفع او انتهاء ولا تتحقق منهما تصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين من الاربعين في الادلة
المعقولة والحق ما اشار اليه المص والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه
كلام حقيقة تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لكانت مستندة الى الذات اما بالاختيار او
بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء
فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد
باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء اخر على وجه اخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه
خمسة هي الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما تصير
احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواع فلا توجد دونها الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في انواع
تحصل بحسب التعلق بمعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالاشياء
فلا يمتنع ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله وهو انه يمتنع
عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها وسنعرف بطلانه
الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما
اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه عندهم فلا يجوز الاخلال بها والجواب
منع وجوب الاصلح لانه لا يجب عليه شيء بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول
انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات
وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته صادق اذ الكذب في صفاته نقص وكمال

التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور
بعينه اشار اليه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو
القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب (في الهامش: العقلي)
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحوادث بذاته
فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك والا جاز ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام
النفسي صادقا لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها لحدوث الصدق
الذي يقابلها مع ان الامر عندنا ثابت صدقها الثالث وعليه الاعتماد والتعويل دلالة المعجزة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر
النبي عم بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي خبر النبي عم بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته
ولا الى بعض في ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قبل صدق النبي عم انما يعلم بتصديقه
تعالى اياه وانما دل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي عم لانه امتنع عليه الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق (في الهامش: انما هو)
النبي عم يعرف بصدق الله فيلزم الدور لانا ثبت صدقه بصدق النبي عم كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر هو تصديق
فعلي لا قولي ودلالته على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام
الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى
كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم كون
المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب
حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا
انه بعد التامل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه
اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احد
عشر فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليها اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى
ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة واتما يحصل المعرفة بجميع صفاته فلو كان له
صفة غيرها لعرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل
شيء منها على صفة زائدة على ما ذكروا والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف
من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عم على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف

من اتباعهم

حصولا من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء عم والكاملين دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا
هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر نذكرها
تلك المسائل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله واثبته
الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود لان الوجود يتحقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث
بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء
حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل
ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول
بعد العدم في الدلالة على الوجودية الجملة حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات
الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وجوديا بعد تعقله
ان يتجدد الاتصاف بصفة لا تقتضي كونها وجودية لتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف
بالعدميات ونفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة
البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء فلزم
البقاء زائدا فيلزم ان يكون الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح تسلسل البقاءات الموجودة
المترتبة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل
اصلا وبقي على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى
الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ضرورة ان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى
الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب
الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع
غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه لا يجوز ان يكون
تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر
زائد على الذات ويدان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات
واخرى بانه معنى زائد يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين في نفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار لو لم يكن باقيا لم يكن الوجود
مستمرا والاستمرار الثاني لان البقاء لو كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني للاستلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني منهما ينفي المعنى الثاني
دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة
الثانية القدم واحاله الجمهور محققين على انه قدم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة
زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القدم قد يطلق على المتقدم بالوجود لما تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وهو
لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم
بلا نهاية لا يجرد متناولة بطالة كما ترى ابطاله فلا حاجة الى اعادته ههنا وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي
اي يختص بابطاله ان اريد اي بالعدم انه الاول به سلبي ولا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها اختص الباري تعالى بحيث تحيز كما في كلام
سعيد بن كلاب الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال مع كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا
ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم امرا سلبيا فانه راجع الى وجوده لا في حيز فان قلت

هذا السلبي معلل بالقدم لا بنفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرها من المعاني في التصور اي
تعليله بصور بذلك المراد ولا تم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه بانها هو الذي اوردناه ههنا في ابطاله مستقيما الى ما سبق في
مباحث الامور العامة من ان اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة
الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء و
يعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر
فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار
الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية ما يسند اليه الاستيلاء
من امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ يفهم في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فمن استوى عليه كان
مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم
الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو
قوله ثم استوى الى السماء اي قصد اليها وهو بعيد لان ذلك يتعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه
الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلم تعيينها ولم يقم دليلا عليها ولا يجوز التعويل في اثباتها
على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع
القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ
في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قوله الاخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو
كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة
ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فيتعين
المجاز والتجوز به عن الذات ثابت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه
هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتها الشيخ صفتين ثبوتيتين
زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انها مجاز عن
القدرة فانه شائع وخلقته بيدي اي بقدرتي كاملة لم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته هو تشريف وتكريم
له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خص المؤمنين بالعبودية لذلك في
قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة اليد مجاز عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات و
اثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف لانه لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صلة زائدة وهذا تكرار لما تقدم
من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اي لفظ بيدي زائدة كما في قوله [illegible]
فلبي قلبي ندى تشوق وهو في غاية الركاكة وحقيقة كالآية الاولى اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت
فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال الله تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ
تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها
يوجب الابهام فوجب ان يحمل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول [illegible]

نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله قيل صفة زائدة وقيل المراد به امر الله كقول الشاعر اما تتقين الله في جنب
عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك وترقرق السراب مائلا اي جاء وذهب وكذلك الدمع ولفا دار في
الحلاق او ارتد الحباب يقال لا ذخيئه اي لجانبه ووجهه الصفة الثامنة القدم قال عم في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في
النار فيقول قط قط بعزتك اي حسبي حسبي ويروى ايضا اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض فيقول قط قط بعزتك
وكرمك ويروى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك
خازن النار او يعني برفع نفسه عن امتثال التكاليف بما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس في اثناء حديث
واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عم ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن ويروى ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات
الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر
الصفة الحادية عشر التكوين اثبتها الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون اي وجود الشيء اعني وجوده والمراد بالتكوين الايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون الجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة
لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل اي بامكان الشيء في نفسه يعلل المقدور فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب
او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا الصحة والامكان فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه
ومن الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي
الصفة التي باعتبارها تصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من
صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة
المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت برد انامله في كبدي ولا يجوز اثبات
الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي
في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره او بيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة
وطمأنينة وقد ورد في الحديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بالتجلي
في كلام ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح فيه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا
منه ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها
على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان
وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول
في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهاهنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال النزاع فيه منتقلا
الى الملة فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثر وتوقف الآمدي اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى
في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا

وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته
عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض
نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما
الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هي الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة تلك الزيادة اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تأثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف في
الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضر عنده لا يتأتى له ان
يدفع اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة لعلها ان
زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا
من البياض والخضرة فعلم ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوي يبهر البصر
وكذلك البياض الشديد يفرقها حيث لو نظر الرائي بعد رؤيتها الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها اي تأثر
الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما ان تلك الزيادة
التي هي الابصار راجعة الى التأثر فلا دلالة له عليه فلا يلزم اي الابصار في محل الرؤية هو اي تأثر الحدقة ولا هو مشروط به عندنا لجواز
ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط الضوء
ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم قد علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة
ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهم نسبة العبد بالنسبة
اليه في الحالة المعبر عنها بالرؤية وهذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة انما جوزوا رؤيته لكن بناء
على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ممتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم
وقد استدل عليه اي على جواز رؤيته بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة
من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه اما ان يعلم امتناعه
او جهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه
الله بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه
تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل العلم الضروري لانه
لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي
الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا
والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعنى العلم ايضا والنظر وان استعمل
بمعنى العلم الا ان الاستعمال فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا بدليل ولا دليل ههنا يحوج
حملا على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي لها رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة
عليه اي على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما يبعد لان المخاطب
في حكم الحاضر المشاهد فيما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال وقوله لن تراني نفي للرؤية

لا العلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل المعتزلة السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه اي موسى اراد ذاته بل سال ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة بتقدير الكلام انظر الى علمك بحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسئل القرية اي اهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه فسوف تراني لا يلائم رؤيتها لان الآية تدكدك الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سال لسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة بقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول وهذا تاويل ابي الحسين ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا فيهم لكفاهم ان يقول لهم ان هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما ردعهم حيث قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا اي وان لم يكن مصدقا فيهم بل كان القوم منكرين كافرين بصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلما اخذتهم احتاج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يزجروا الا لاخذ الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه تجاه اليه وردعهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سال لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال هذا السؤال ففعله فعل ابرهيم في سواله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده وليعلم بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يأول قول الخليل تارة بالضعف وهو ما يتوهم من مخاطبته لجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله ضعيفا انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احيا الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوي هو ما روي من انه اوحى الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان وطلب الاحيا ليطمئن به قلبه من انه كان مكنه اي ممكن مع وضع ذلك اي طلب التاكد من غير ان يكون سوال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون في طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء عليهم السلام الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوجود

لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شرعه في زمن موسى امرا بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او نعلم ان موسى بامتناع الرؤية وفي السؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب الزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله ما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة دون من حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء اصحى جنابا لزم على تقدير العلم بالاستحالة هو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء عم كيف ومثل هذا اللحن على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجهم على انكم لا تعدون من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الانبياء ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه من وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته والاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقها اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لوجود الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء ان الاستقرار حال حركته مح فيكون تعلق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمان حركته بدلا عنها ممكن في ذلك الوقت فقد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا كذلك فانه لو فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لا يقال منقوض على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما ستتلوه عليك في هذا المقام مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها في هذا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة فينقسم وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير محقق حال العدم لكان ذلك اي تخصص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الصور المختصة اما بالجواهر

الامود

واما بالاعراض وهو غير جار لما مر في مباحث العلل ثم نقول في بيان العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة سوى كونهما صحيحي سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون
علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف
به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك
بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية
وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان تصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والعلوم والشيخ
الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها بجريان العادة من
الله بذلك اي بعدم رؤيتها فانه اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق رؤيتها فينا كما خلق الله رؤية غيرها
والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول هذا مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي الانكار الا
استبعاد ناشئ عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به
العقول اي تقتضيه من الدليل وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف
ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نسلم انا نرى الجوهر والعرض معا بل
المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع فيهما الى المقدار وانه عرض
قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا زائدا قائما بالجسم فيما تقدم حين ابطلنا وجود المقدار الذي هو عرض
مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه فلا حاجة الى اعادته ونزيد هاهنا لابطال وجود المقدار
العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض
فعلم انه لا حاجة في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء
شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وان كانت متباينة منفصلة وهو ضروري
البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه
فرجع الطول الى الاجزاء المتالفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتالفة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم
احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة والجواب حاصله المعارضة
بما سبق منا في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب كيف ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم يقينا
بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب
ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر لان المتماثلات
ما يسد كل منهما مسد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض
جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز
تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي
من العرض والجوهر فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية من الهويات واما خصوصيته تلك الهوية من جوهريتها
وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهر او عرض هي ولذا اذا ازددنا قربا ازداد ما نراه رؤية واحدة متعلقة بجوهريته ولسنا نرى
اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية

بالعرض

بالعرض والتبعية بل نرى هوية ثم ربما نفصلها الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها فالذي ابصرناه اولا هو
الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي
به الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتمايزة تستلزم الاطلاع على خصوصياتها
جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة لنا وقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري
فتصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اي بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق
الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود ولا تصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا
سائر المفهومات الشاملة لها فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب
ان يكون معلوما لكونه منورا للبصر والذي نعلم فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم
يبق لتعلق الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية يمتاز بها كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد ابطلناه
ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا للصحة
الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز ان يكون سببها كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة
متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث
هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم
امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا كالمحسوس السادس لا نسلم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد صرحتم القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة
حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل قد يكون جميع الموجودات مشتركة
في حقيقة واحدة وهي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان لا يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا
معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون
الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام لا
يجب كون الملتزم معتقدا لما تمسك به وكلام لم يكن هذا مرضيا عند المص فقال والجواب ان لا نعني بالوجود الا كون الشيء ذا هوية لما
عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية متمايزة بها امر مشترك
بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم من الافتراق كالانسان في الفرسية وغيرهما والتزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك
الوجود على مذهبنا فمن ثبات الاشياء اي خصوصياتها التي تمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات في خصوصيات للهويات
المتمايزة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا فالاشتراك به فيما ذكره
الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك
في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود والموجود ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى كالسواد والجسم
وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فلا تحيد والذي ادعاه الشيخ على ما في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك
لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة
بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منها كون

كون الكشف ايضا كلها متماثلة متعلقة بالحقيقة وهو باطل فكذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام ومضلة الافهام وهذا الذي
حققناه لك هو غاية ما يمكن من التقرير والتحرير ثالث فيه جهدا ولم تؤخر نصحا فعليك باجادة الفكر وامعان النظر والثبات
عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث
الرؤية حيث لا عبرة باشتراك الوجود في ما نحن فيه حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء
الى الوفاق السابق من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الرؤية لو كانت موجودة في القدم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه
لم لا يجوز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك وهو بيان
ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات
كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية ولما كان متعلقها مطلق الهوية المشترك لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين
ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلبس على الفطن المنصف ان مفهوم
الهوية المطلقة المشترك بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان
المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن العلم بتفصيلها لان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى
الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها التأمل فالاولى ما قد قيل من ان التعويل
في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
وقد عبر عنها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين يرون ربهم يوم القيمة اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي
على وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول تصح ويرى والثاني لا يرى ولا تصح وقد اثبتنا انه تصح فلو قلنا مع القول بالصحة
انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان
معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجمعين الى السالبة
الكلية واخرون الى السالبة الجزئية واحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة
الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحدث القول بالموجبة
الجزئية والسالبة الجزئية معا فليس خارقا للاجماع لانه ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وهو موافق لطائفة في احدى المسئلتين
والاخرى في الاخرى كما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع
وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة
الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتين كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما
معا كالحنفية ونافي لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة
للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل نوعا منه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات
الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة ثم يتعدى بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون
الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وحتى وان يك صدر هذا اليوم
ولى فان غدا للناظر قريب اي المنتظر وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت
وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي رأف وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالي قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه

مخالفة ل

فيا نظرة اذنت على وامق تصفي وهو النظر في الآية موصول بالي فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعة في ذلك اليوم وهو
المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار والآلاء النعم وبها منتظرة ومنه
قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل لما مع عند كانه قوله فهل لكم
فيها الى فانني طبيب بما اعيا النطاسي حذيما اي فيها نعمة ومعنى الآية عنده ربها منتظرة نعمة الجواب ان انتظار النعمة غم وكرب
ثم قيل الانتظار موت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام
وحسن الحال وفراغ البال في ذلك اليوم ورؤيته نعمة فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار
المؤدي الى عبوسة الثاني ان النظر الموصول بالي قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء
حبا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال يوم
بدر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال الجواب انا لا نسلم ان النظر فيها اي فيما ذكر من
الامثلة للانتظار بل في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الصلة
كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالي على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار وفي
الثاني اي ناظرات الى جهة الله وهي العادة في الوقوف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثار الله
من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن
من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله كما يرون الهلال الى
الصلة للرؤية كما مر آنفا وان سلم ان النظر مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية لانه لا يصلح بشارة لما مر ان انتظار النعمة
غم وهو وصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال
فلم اره ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا وقال نظرت الى الهلال حتى رأيته ولو حمل النظر على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر
كيف ينظر فلان الى فلان والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
فالنظر الموصول بالي يحمل على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازدراء والرضى والتحير والذل والخشوع
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة فحمل المرئي هنا كما ذكرنا وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالي حقيقة فيها ولا لازم الاشتراك ولا ملزوما لها ولا معاقبا حتى يجب
حمله عليها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز لكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم ربها
ولم لا اي لم لا يكون هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة انما هو للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجري فيما نحن فيه قوله نظرت الى الهلال فلم اره لم يصح عن العرب
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا بحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو
الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها تجوز
عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة
في التقليب الذي ليس هو لله يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة
بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجه الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم

لا يجوز لكونه ... فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع
عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يحتاج الى الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان
تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على التجوز من الرؤية بلا اضمار
وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا فلا يصلح هذه الظواهر للتعويل
عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا
المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية المستلزمة لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث
في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال
لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فلانه اذا جازت رؤيته لجازت في هذه الآنات كلها لانه
اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فاذا جازت رؤيته الآن
قطعا ولو جازت رؤيته الآن قطعا لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك
الزمان والا اي وان لم يكن كذلك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافع للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية
ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الاسباب وتتفق الابصار
باتفاقها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم
والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابل كالمرئي بالمرآة والرابع
عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا
والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب والحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون
مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط
الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي منها مختصة بالاجسام
وهذان الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فلانا لا
نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لانه لا دليل لكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير
من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الاجزاء في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب الرؤية
عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين

الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط
الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة
فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي فيكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى
الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية
الطرفين لاجل البعد ولنا افرض ان بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي للطرفين وجب ان لا يرى اصلا وليس يرى فهذا البعد
لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب

الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان
نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا
يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا
الى ان صورة المرئي انما ترتسم في الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر
والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية
لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية لعدم انطباع الصورة قال
المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير اذا رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم
كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا
يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه توجب ان لا يرى
الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك في المتوسط قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو
عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت فيه بالصغر والكبر فتعين ان يكون
التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول
قولكم ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها لزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي
منقوض بجميع العاديات فان الامور العادية يجوز نقيضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا وكذا الحال في الجبال
الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فتجويزها
لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان
لا نجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانا نجزم به وان لم يخطر ببالنا هذه المسألة ولانه يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فلانا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا
نقول لم يجب اي لماذا يجب وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها فان ماهية الرؤية في الغائب مخالفة لماهية الرؤية في
الغائب مخالفة لماهية الرؤية في الشاهد فجاز ان يختلفا في اللوازم والشرائط فكما اشترطت في الشاهد الشروط الثمانية دون الغائب
وجاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط
الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها كالمرئي في المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان
والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقة اندلس واما في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا تشترط في رؤيته المقابلة المشروطة
في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في الكتاب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف
المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة
الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب
مثل ما مر وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع الاولى
كما وقع في بعض النسخ الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري
في معنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما واثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري
ولا عكسه فالآية تفيد انه لا تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات

لان قوله فلان يدرك الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا يدل على انه لا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا
في الاخرة كما ذكرتم ولانه تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب
تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب
المرئي او حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي ملحقون ولما ادرك الغرق اي وصل اليه وصح والنضج وادرك الغلام اي بلغ ثم
نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم
من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر قلنا
ممنوع بل يصح ان يقال رايته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فقوله
لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل
بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا
هذا ما نقول ان ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا النقض وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فلا رجحان لها علينا الثالث من تلك الوجوه
انها اي الاية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا
نرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور

نفي الرؤية مطلقا

الاية نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب
عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالاية وهو قولهم تمدح الباري سبحانه بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه ولم لا يجوز
ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح في انه مع عدم الرؤية للتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد
الثانية من الشبه السمعية انه ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتاب الله الا وقد استعظمه وذلك في ثلث ايات الاولى قال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها
عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا اذ هي ممكنة لا تعالى الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية ولقد جاءتهم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم لسؤالها في الحال
الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في
الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله
اي منعه حين طلبوا الرؤية لامتناعها وهو ان يجعل لهم الها قال لهم بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية المسبوقة بقولهم وطلبهم وفيه
هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد ولما لم يره موسى ابدا

اي الموت

لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ولا شك انهم يتمنونه
في الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر

٢١٠

تكلمه للبشر في الوحي الى الرسل وتجليه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم ولما لم يره من يكلمه في
وقت الكلام لم يره غيره اجماعا ولما لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا لعدم القائل بالفرق والجواب ان التكلم حينا قد يكون حال الرؤية
فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذكرتم من الدليل على نفي الرؤية تمسك الكرامية والمجسمة واتفقوا في الرؤية وخالفونا في الكيفية
فعندنا ان الرؤية تكون من غير جهة ولا مقابلة ولا اماما حكمها لانه يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة
في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية
والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم منهما الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز
وما ليس في جهة وحيز فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرع اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حكم
الوهم فاسد وحكمهم في ما ليس بمحسوس فيكون باطلا وكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم
بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية
وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه
واجبا لا يقبل العدم ازلا اي لا يسبقه عدم ابدا اي لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما
فان هذه الصفات كلها اضافية لان الاضافة تطلق على النسبة المنكرة وعلى معروضها فالامور كلها يدرك منه
صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات
السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات
على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عن تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا يدل هي عليها ولا يوجب
العلم بخصوصها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر اي عن جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان ثمة حقيقة
مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا او عالما او قادرا او مريدا او خالقا
الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه فلذلك يحتاج في نفي الشريك اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد
الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات المتشخصة كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعليه اعني
قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم
عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم
بحقيقته تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن
عمرو وكلام الصوفية في الاكثر يشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا
يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب
فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بها اما ضروريا بالمعاينة
عموم الناس في نحو بلا سابقة نظر كما يسبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وفي الصافي الرسم وان لم
يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة
واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي
الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار و

وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة
بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين ابو المعالي
هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع
والضابطة في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما
مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد وسواء النجار من المعتزلة او بدون الاتحاد وحينئذ فاما مع كون احديهما اي احدى
القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد لاستحالة تاثير الحادث في القديم فتعين العكس
وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون
ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون على عكس
مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات
العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور
الله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس مثل المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور
لله تعالى على التفاصيل مع اجوبتهم وابطالها لانه كيف قادر به الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور الله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد كما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها
واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن لان كل فعل من افعاله ممكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد
به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم
وكذا الساهي قد يفعل باختياره كما يقال من حيث الى حيث ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل
ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء في
الحركات لتخلل السكنات مع انا باختيارنا لا نشعر بالسكنات المتخللة بين حركات البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد
عند الجبائي وابنه الحركة هي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث
المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه يحرك
لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها بالكيف يتوهم اذ نوقف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته
واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على
مرجح لانه لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع
احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون صادرا منه اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه
عنه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه لو لم يجب معه الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم
اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما وتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هف
واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال

كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان موجدا للفعل
بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر بتقريره فالدليل منقوض بالواجب
واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة
فافتقرت ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في اللباب هذا الجواب الذي ذكره في الاربعين بانه لا يدفع النقض
المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا
والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل يدل على بطلان الدليل فانه لا يندفع النقض الا ببيان عدم جريان
الدليل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان مآله اي مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري انما
تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان حادثا يحتاج الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون
من العبد وجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث
في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولا يتجه النقض ثم الجواب ولما كان
لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب
الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد
ايضا يوجب فعله فهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره
والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري
فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة
الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بها ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا
الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا
كابي الحسين واتباعه الا فعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما قالا
يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحدوث الترجيح بلا مرجح فقد مر مرارا بما اغنانا عن اعادته
والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة
اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين مستندان
الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته
ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب
ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها
في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمه اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع
غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران
على تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا

من العلم المستقل ثم يبطل ما قاله ابو الحسين ان الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مستدلين عليه بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذه المسئلة فاما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل من سلم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة اي مع الشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمتين اللتين علمهما بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة فيه خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الآخر على الداعي اليه احدهما ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزم من الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال بعني في مسئلة خلق الاعمال وما ينبني عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار امر الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك والانصاف ان ذلك خفي على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق وظهر ان في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لانه قال بالاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصول الداعي لانا في القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما نافي استقلالها بالفاعلية على سبيل التفويض الى العبد بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التأثير لا في الثاني اي الاستقلال حتى يحتج ما اورد ثم موه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام نفي الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين يساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا ولبطل التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله ويجوز ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة ومن ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال كما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب

والبعث

والبعث والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه او خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ان ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه وتعالى وهو على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع لان الرجحان ينافي الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا اقتدار للعبد على فعله فيبطل التكليف ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعي مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع الايمان الى لهب مأمور به اي امر بان يؤمن والايمان به ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق فهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستلزم التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي لو كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عليه يقين بموجب التكذيب في الاخبار بانه لا يصدق وان اي ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة ولما كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علم المكلف او لم يعلم ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه ويلخص ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي بكل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر وهو مستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به عبثا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض الغائب ورد عليه بان من الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو العارف به بصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخر كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر آيات لا تحصى فيعتضده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين

يكسبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم
الذي وفى وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله منزهة عما تتصف به فعل العبد من تفاوت
واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي
احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا بالله ولا معنى للاستعانة فيما يوجده
الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا وقوله
لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب
الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المؤمنين والجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات
الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء
فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر لانه لا قائل بالفصل وفي معارضة بالآيات المصرحة بالهداية
والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا او ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان
الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا المقصد الثاني في التوليد وقد علم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا
اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال
التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين
مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه لو التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه
الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم هي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما
اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه
وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة
فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال حدوث المتولد كمن رمى سهما ومات
قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث
لها والنظام الى ان المتولدات بزعمه من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى
ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في غير محلها بان يكون خارجا عنه فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المرفوع وحركة الجسم المدفوع من
القسم الاخير فالالزام بها لا يتوجه عليهما والمعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي
الحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده
وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة مباشرة

من الدفع

من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول الاشياء من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر
على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة فيها وجعل ثانيها
اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان
الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة
في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر و
الآمدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا مما لا يليق واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة
كما ورد بالافعال المباشرة وذلك مثل الانفاق في الحروب وبناء المساجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته وموقف
احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي
ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف
بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون
المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل الانسان الثالث نسبة
الفعل الى العبد دون الله في كلامهم قولهم حل فلان الثقل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من
الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
باعتبار ايجاد واتيان يخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب
والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبني على الظاهر بحسب العرف فكلاهما في الواقع بحسب الحقيقة انه
اي الجواب بعد ما تقدم انه لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي
اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر
فانه لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر
والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها
اول بانه سلف في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته
مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه بها انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد
والداعية فهو غير متصور في المتولدات لان المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته فهو مر طويل كيف يكون على
حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد
ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب وفي المتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا
بالسبق في خلق الاعمال هو ان الاختلاف الى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك
ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول
جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب
اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة ونا سندها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب
عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فيها لهم من الاضطراب وفي الثانية الاول من تلك الفروع ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة
الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك
لان وجوده فيه بوجه كسبه يمكن بلا ريبة المعتزلة حتى انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وهو محال

واجتماع المثلين محال مع انه يقتضي لما جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية
لاعداد اجزاء ذلك الجبل فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك معلوم البطلان ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما يناقض
اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا نفرا منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الا اجتماع
بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع تولدا
اجتماع المثلين لانه قد يكون تاثير بالمباشرة فيما يقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا يلزم
اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تاثيره
بالمباشرة على ما وقع بالتوليد لا يقتضي وذلك التاثير على سبيل البدل كما ذكر كيلا يلزم اجتماع تاثيرين على شيء واحد بعينه وهذا هو
هو المفهوم من ابكار الافكار والمواقف لم يذكر لفظة العين الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع
افعاله عندهم بالمباشرة ومقدوره بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب هو
المولد بذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري
سبحانه مبني على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد
من فعل العبد مباشرة له وقد قال به ابو هاشم في احد قوليه وان منعوه في الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب
المولد لازم على امتناع وجود الاعراض بدون محالها لانهما بعينهما يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر
هناك هو العذر هنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول
الآخر له الحكم ويتمسك به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتماداتها من فعله تعالى بالمباشرة فيكون حركة
الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز
ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء
ولا يتولد من تذكر النظر حتى اذا لو اغفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل
مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري لانه من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر
فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا متولدة لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى ايضا فامتنع التكليف بها وفي وجوب
عن ان يكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر لو صح كونه مولدا يولد العلم ولو عارضته الشبهة
اي لو كان التذكر مولدا للعلم تولده وان عارضته شبهة لان فعل معارضتها لم تبعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف
لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ويخوف له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الاعمال وجواب الثاني انا لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر
النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمنع التولد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد
التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها
فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك باطل
وفي الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا فما يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي يحركه عند اعتماد الرياح
العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما
هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدمي لا تحصل الا بالتوليد لانه لا يعقل وجود صوت
الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق
المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة

وزاد ابو هاشم التأليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابهما عرفت آنفا ومنع ابو علي في التأليف القائم
بجسمين هما واحد منهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه وضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف
القائم بمحلين غير محل القدرة بجسمين متباينين لمحلها فانه لا يقع الا بالتوليد لان الفعل الصادر من العباد في محل تمامه عن محل قدرتهم لا
يكون مباشرا بالاتفاق من القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما يولد في ابتداء حدوثه خارج م
دون حال دوامه والى ما يولده حال حدوثه ودوامه لكنهم منعوه ما يوقع فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي اي تفرق
الاجزاء المبنية لصحة المولد للألم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد
الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعللوا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم
يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء
ولو ادعوا خصوص الابتداء مالا فيه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا
في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه بل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي له راغم للاجماع
في التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضي توليده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له راغم للاجماع فان الامة اجمعوا
على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه والكتاب فان نصوصه دالة عليه قال هو يحيي ويميت اي الذي يحيي ويميت
السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب في غيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس
وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولدة من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه
آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم والا لحصل
الطعم واللون بالضرب ونحوه من افعال العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فقال لهم
بعد تسليم تماثل الجواهر لا يستبعد حصول الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف الاجسام
فيما هو شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن
قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال
ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه متولد من الوهي وكأنه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد
وذلك لان الالم بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو
المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان
اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي
الواحد والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند
هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهي على ما عرفتم به واي حاصل انكم
جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف
بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهي بين الالم
والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهي تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل برأس الابرة وما يحصل
بزباني العقرب فان هذين الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما
يحصل من الوهي بزباني العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع

هو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم
يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي ولا متولدا منه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم
الصادر عنه متولدا من الوهي ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث
الالم بالوهي اولا فيكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي المقصد الثالث
في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله
على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارات
عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في
القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطلاق الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان
والمعتزلة اولوها بوجوه الاول هو لابي الهذيل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اي سماها مختوما عليها او مطبوعا عليها وجعلوا
عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة فلا
لم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي وسم الله تعالى قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فتميز
بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الفجار سمة تميزها عن قلوب الابرار وسمي
تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة
كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم
ولا يؤثر فيهم فلما لم يوقعوا ذلك اللطف فكأنه ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة
والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب ابي علي الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك
كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كالعدم وهو اي ما ذكروه من التأويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد
وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وسياتيك بيان فساده باطل اذ ذكر الله هذه الاشياء موخرة
امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل
الختم وذلك لان قوله ختم استئناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف
بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي
امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي يأولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من
اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لانه الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة
على الطاعة يحصل هذه الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة لها اذ لا تأثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل الرشد وتيسير
والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي هذا التأويل
امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيها اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة
لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلها بها الثاني الدعاء بها كقوله اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى و
الطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل
في وجه الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في التعارف دون كونه مدعوا الى الايمان
اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق

ميت باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق
من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا القتل تولد موته من
فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير المقتول
الاجل الذي قدره الله تعالى وادعوا انه اي تولد موته من فعل القاتل وبقاءه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله له لما
وان لم يقتله القاتل لم يجلب في بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا وشرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا
كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان
القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون عكسه ذهب جماعة منهم الى ان
ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق تحكم في العقل لان الموت
في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلا يكون احدهما باجله دون الآخر ولولا دفع الدين من الالزام الشنيع وهو
القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان نسب موتهم بقتلهم
في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة
اليه تعالى فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات التي نسبوا
الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء الرابع
الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله تعالى حلالا كان او حراما اذ لا قبح من الله تعالى وليس فيما ذكره
تحديد للرزق بل هو تعريف لما هو على خصمه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول
فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان
اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما المعتزلة ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فلزمهم ان من
اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك رد عليهم ويلزمهم بناء عليهم فساد
اصلهم في الحكم على الله تعالى بما يجوز ولا يجوز وذلك الاصل قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن ثمة الا باطل لكنه متفرع عليها وبطلان الفروع
اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء والمسعر هو الله تعالى على اصلنا لما ورد في الحديث
حين وقع غلاء في المدينة اجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عندهم فيختلف فقال بعضهم
هو اي السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من
فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير
مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه
جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر
والفسق مراد لله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة
وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اي في الاسناد تفصيلا
وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه

خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له تعالى وكما يقال له كل ما في السموات والأرض أي هو مالكها
ولا يقال له رب الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك إليه ومنهم من جوّز أن يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا
عليهما وقال المعتزلة هو مريد لجميع أفعاله غير الإرادة أي إرادة عند من أثبتها وأما أفعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر
وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه
عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق بها إرادة ولا كراهة لنا أنه تعالى مريد للكائنات بأسرها فلأنه خالق الأشياء
كلها لما مر من استناد جميع الحوادث إلى قدرة الله تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة وأيضاً فنسبة الجميع الممكن
مقدورة لله تعالى فلا بد لاختصاص بعضها بالوقوع بأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة وهذا أمنع قولنا الصفة المرجحة
لأحد المقدورين هو الإرادة كما مر ولا بد منها أي من الصفة المرجحة لإيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات
بأوقاتها وأما أنه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً لامتناع أن ينقلب العلم
جهلاً والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وأيضاً الإرادة إما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم
عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولأنه لا يتصور منه أي من العالم باستحالة الشيء ترجيح لأحد طرفيه لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب
فلا معنى لترجيح الصفة ثم بحث لأن عدم إيمان الكافر مراد لله تعالى كونه واجباً أيضاً بمقتضى ما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فكان
أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار
على إطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فإن هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً
بل ربما يحتج به أيضاً وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما ذهب إليه المعتزلة ويدفع
هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في موضع تعظيم الله وإعلاء شأنه والأول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو أنه تعالى
غير مريد لما لا يكون وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله والثاني أعني ما لم يشأ لم يكن دليل الأول
لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا كل ما كان فقد شاء الله واحتجت المعتزلة على أنه لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الأول لو كان
الله تعالى مريداً لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالأمر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفهاً فيلزم السفه في أحكام الله تعالى الله عن ذلك
علواً كبيراً قلنا لا نسلم أن الأمر بخلاف ما يريده يعد سفهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به وهو ممنوع
لوجوه مثلاً الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل أما الأول وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه لو أتى
العبد بالفعل يقال امتثل أمر سيده وأما الثاني وهو أنه لا يريد منه الفعل فلأنه يحصل مقصوده وهو الامتحان أطاع أو عصى فكيف
في الفعل ما لا يريده الأمر الثاني أنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه
فإنه يأمره بفعل تمهيداً للعذر ويريد عصيانه فيه فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه
فإن قيل الموجود هنا صورة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يوجب حصوله إلى هلاكه أجيب بأنه قد يأمر إذا علم أنه لا يحصل
وكان في الأمر فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلاً الثالث أن الملتجئ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد
خلافه ولا يعد سفهاً الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان فعله والإتيان به موافقاً لمراد الله تعالى فيكون
طاعة منا بأدواته بطلانه ضروري من الدين قلنا الطاعة هو موافقة الأمر والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في
الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعد منه طاعة له لكنه في الإرادة كما هو في الأمر ظاهر ولذا يقال في العرف
فلان مطيع الأمر ولا يقال مطيع الإرادة وقد صار بعض أصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لأن القول

الثاني ينبئ عن الرضا بالكفر دون الأول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً
بقضائه والرضا بالقضاء واجب إجماعاً فكان الرضا بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر اتفاقاً قلت
الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر
إلى المحلية لا إلى الفاعلية يعني أن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا بالعكس أي إنما هو باعتبار
النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لأنه ليس من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره
عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء وهو باطل
الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن الإيمان ممتنع المقدور
عنه قلنا الذي يمنع التكليف عندنا ما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة عادة إما لكونه ممتنعاً في نفسه كالجمع بين
النقيضين وإما لاستحالة صدوره من الإنسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدوراً بالفعل للمكلف والإيمان
في نفسه أمر مقدور يصح أن يتعلق القدرة الكاسبة عادة وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية
بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلوة إجماعاً فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على أنه لا يريد الكفر والمعاصي
الأولى سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله عنهم أنهم قالوا لو أراد الله ولو أراد عدم
إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادة الله تعالى كما تزعمون أنتم ثم إنه رد عليهم مقالتهم
وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعاً لدعوته وتعليلاً لعدم
إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق أريد بها باطل ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لأنهم قصدوا
به تكذيب النبي عليه السلام في وجوب الإطاعة والمتابعة دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخراً قل فلله الحجة البالغة
فلو شاء لهداكم أجمعين فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً فإنها تدل على أن
ما كان سيئه أي معصية فإنه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مراداً قلنا أراد بكونه مكروهاً للعقلاء منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة
فليس نحو عند ربك ظرف فالقول مكروه أو لكونه منهياً عنه مجازاً وإنما ارتكب هذا التجوز توفيقاً للأدلة أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرنا
من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلماً للعباد ومع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراداً لله قلنا أي لا يريد
ظلمه للعباد لا ظلم بعضهم على بعض فإنه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد ولا كائن بل هو تصرف فيما هو ملكه كيف كان
التصرف فلا يكون ظلماً بل عدلاً وحقاً الرابعة والله لا يحب الفساد كائن والمحبة هي الإرادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة
إرادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الإرادة قلنا الرضا
ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه وبوجه آخر العبد لا يريد الآلام والأمراض وليس مأموراً بإرادتها وهو مأمور
بترك الاعتراض عليها فالرضا أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات أخرى تدل على المقصود منها الأولى
لو شاء الله لجمعهم على الهدى أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً الثالثة لهداكم أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها
على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر ويعتقد اللطائف من عدم دلالة عليه الرابعة أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وتطهير
القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم الخامسة إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون فهو نص على الكفر مراد لله السادسة
ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس والمخلوق لها لا يريد الله إيمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له
كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جداً فإنها متعلقة بالكائنات لا دالة على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد الله شيئاً كونه على

على البرء وجوّز ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مرادا لله اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى
اذا اردنا ان نكون بنيه مختصين بافعاله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك اي ما دل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير جدا تتمة
للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه
كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود منحصر عندهم في
هذين القسمين واما ان يكون شرا محضا او كان الشر غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا او لما كان لقائل ان يقول لم ما جرد
هذا العالم عن الشر اشار الى جوابه بقوله لم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن برائته عن الشرور بكليها فهو القسم الاول وكلامنا
في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء الذي هو لازم له محال فكان الخير واقعا بالقصد الاول واخلائه القضاء حصولا
اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة داخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعلا اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتالم به سائح في البر والبحر يشير
الى ذلك انه لو لدغ اصبع انسان وعلم انه لو قطعت سلم باقي البدن والا يسري الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة
سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا
عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعل على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان
يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث
جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة من العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى
اختيار العباد وقدرتهم **المقصد الخامس** في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه
عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح لان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل
البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن
او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذهبهم والشرع كاشف ومبين للقبح والحسن الثابتين له
على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم لو اختلف حال الفعل في القبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح
المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن
كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن
اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن
والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي
اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف

على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب آجلا وعاجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما
تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان
الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة
امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالنظر ولا بالضرورة ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث
اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف
الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل
منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة بل يكفيه
في الحسن انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية
بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية
قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله واعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح
وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي وعمن هو قريب العهد بالاسلام والكفر من المتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر
من شاهق الجبل فانه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية وارادوا بقولهم ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا ملام عند العقلاء بسبب اي
بسبب هذا الوصف المذكور للقبح فعرفوه بان من شانه ان احدنا اذا فعله يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن كذلك
لكان للقادر العالم بان يفعله وانه اذا فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم لانه لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم بان يفعله الذم
قول او فعل او ترك قول او فعل ينبي عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه ولهذا تصورت هذا التحرير فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا
عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف
بهذه الصفة اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل واجب والترك ممتنع
وان تمكن من الترك ولم يتوقف فعله منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح وجوده على عدمه كان ذلك
الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا بل لا بد في الفعل الاختياري من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود
الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا لنقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويتسلسل ومع وجوب الفعل عنده اي عند
المرجح الذي توقف عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا
كما مر ولهذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه ويتسلسل فيكون الفعل على التقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اي
امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اي الاستدلال لو تم على

كون العبد مجبورا لنقلب للدليل في مقابلة الضرورة لان كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله و يفرق بين الاختيارى
والاضطرارى ومن انكر ذلك فهو سفسطة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات
فان التقرير فيه ان ما لم يمكن من الترك فواجب وان امكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد اشتمل الدليل المذكور افعاله تعالى
والعباد فانه اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرع على ثبوت التكليف ولما كان
العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه فلا يكون كل
التكاليف كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعيين
مع انهما ثابتان عندكم فما يسقط دليلكم بها فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرع ايضا لانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا
بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل
يثبته وهذا السؤال مع ما قبله اما نقض اجمالى او حكى قلنا اما الاول فلان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته
واختياره والمستدل انما هو على الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثانى وهو النقض بافعال البارى
تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة
العبد لا تؤثر في فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداع
عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين
المتساويين ولما لم تنتج هذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل
بعينه جاريا فيه اى في فعل الله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى
يكون التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد لما كان مرجحه صادرا عنه فلا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر
فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل لما كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار
بقوله فمرجح فاعلية القديم قديم وهو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته المتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع
ذلك المرجح القديم ان اوجب الفعل فلا اختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقا كما في العبد قلت
لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا
كانت موجبة لزم الجبر قطعا وقد سبق هذا بعد الاستناد الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح
آخر حتى يتسلسل لعدم الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان
كان من العبد يتسلسل وان كان من غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا
في الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار
في الجملة ولا يكفى ذلك في الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى واما الرابع وهو الحل فمقصودنا
من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بالفعل لكن فعله عن غير داع واختيار ترتب على ذلك الداعى
وموجب الفعل لحصول ذلك الداعى مع ما يترتب عليه بخلق الله اياه وقد بيناه اى عدم الاستقلال بهذا المعنى وذلك كاف
في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال
بعض الحكماء من ... في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله
تعالى ... الوجوه انما ينتهض حجة على غير الجبائى ولو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لا بالذات
عنه

وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو المطلوب واللازم باطل لانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم (بني آدم)
من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا الحسن بل يجب
اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لانا نعنى بالحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة
الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كذبا بل في بعض الاوقات قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب ولذلك تعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يتضيق الامر على السؤال الجواب لا يمكن
عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالجملة او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
في شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صادقا فاذا حسن الكذب قبح
الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال الحسن
والقبح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس
الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك
حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا فانا لا نقول به حسنا وهو المطلوب قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح
لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه واذ عرفت ذلك فيكون مثال الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه
على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب مما قال امس قبيحا ومثل هذا جائز عند الجبائية القائلين
بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك لا يتجه ههنا ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب
بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او نلتزم قبحا اى قبح
كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق
فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا
المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة كلها الثانى من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا
القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار لا فارق بل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لانه يستلزم قبحه وان كان زيد
في الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا
الثالث قبحه اى قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بكذبه
فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اى ترتب الحروف في نقض المتقدم منها
عند حصول المتأخر ولذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمعنى دونه نفس القبيح بل هو قائم بكل حرف او بمجموعها
واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لان ما
لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى
القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب فلم يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال قلت هو اى القبح من صفاته النفسية
لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بكون حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من
كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى الشئ
اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او نقول يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فيقبح لكونه جزء خبر كاذب او نقوم
القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فهو جوابنا في قيام القبح الرابع كونه اى كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءها لتعقلها

بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام
على مقدمات بان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين لا يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع
قيام العرض بالعرض او لم يتم دليل كما عرفت مع انه منقوض بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا وجوديا
جار فيهما مع كونهما اعتباريين كما مر على ان القبح حاصل قبل الفعل وذلك لانه ليس له ان يفعل فلولا ان ما يقتضيه قبح حاصل قبل وجوده لم يكن
كذلك ويلزم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته
لان قبح الفعل حاصل قبله كما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نسلم ان القبح او علته
حاصل قبل الفعل بل الحكم العقل باتصافه بالقبح وبالقبيح له لو حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه
بالقبح او بالقبيح على ان القوم منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة
في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب
الضار والتثليث ونسبة الاشياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء
وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع لان القول بغير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف لان العرف
مختلف بالامم على حسب اختلاف فيهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة متفقون عليه والجواب ان ذلك اي
جزم العقلاء كلهم بالقبح والحسن في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع فيه وانهما
بذينك المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك غرض عام ينفيه مبدأ لذلك الجزم المشترك
وثانيهما ان من غير تحصيل غرض من الاغراض واستوى عنده الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف
فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى
انقاذه قطعا واستغرب غيره ذلك طوعه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة من يراه
ولا يتصور فيه غرض من جلب نفع او دفع ضر بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه
الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم
من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملاحظة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة
الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور نفسه في ذلك الهلاك فيستحسن فعل المنقذ لو قدره فيجره ذلك
الى استحسان نفسه في حق الغير واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله لحسن اي لم يمتنع منه الكذب منه وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية
لانه قد يكون منه تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة وانه
باطل اجماعا ويحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع
الكذب عنه تعالى ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه انتفاء ان لا يعلم امتناعه منه لجواز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا
في مباحث كونه متكلما ولا المعجزة عند صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كسائر العلوم العادية
التي ليست نقائضها ممتنعة فيحصل الجزم بصدق من ظهر المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي ثانيهما
الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام الشرعية
بها وفي منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اعتداد العقل بالمصالح والمفاسد ليس
من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعتان الى ملائمة الغرض ومنافرته فلا نزاع فيه انه عقلي نعم رعاية الله في احكامه مصالح العباد

الكذب

اقحام

ودفع مفاسدهم تفضل منه تعالى عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم
عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تقريره اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو
الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما يشتمل عليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه
بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان
اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ومصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل
لا حسنه ولا قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة مقتضية واما على سبيل الاجمال
في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في
الشاهد الجواب الفرق بين الشاهد فانه يتضرر دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفاد من الشرع ودليل
الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته والجواب ان الاصل
ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم بمعنى الملائمة وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق
الشهوة فيه وخلق المشتهى من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه
بالعقل وما هو الا كمن يتخذ مأدبة لا يحضر ليدفع به عطشه المهلك اخرى بحكم العقل بمنع اكرم الاكرمين منه وبتكليفه التوقي
للهلاك كلا الجواب بان خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه شهوته فيثاب على ذلك وبان منفعته جليلة او خلقه لغرض لا نعلمه واما التوقف
فيفسر تارة بعدم الحكم ويرجع الى الاباحة اذ لا معنى لها الا ان لا حرج في فعله وتركه الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا
وكلامنا فيه وانما يخص هذا لو اشترط لفظ الشارع لا لفظ العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف
العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف مع معنى
التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة فقد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس

اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع مبني على الحكم المتفق عليه فرع
المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل ومن جعله حاكما بالحسن
والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد عرفت بطلانه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب
عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه بناء على اصلهم امورا قد ذكرناها ونبطلها بوجوه تخصها
بها وان كان لنا بطال اصلهم كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل
الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى
عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني اي
من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه ولما كان تركه ممتنعا
كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث فانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم واما لغرض اما عائد الى الله وهو
منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه
وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يتقرب الى الملك عليه بما لا يحصى تحصره بتحريك انملة فكيف

حكم العقل بان الثواب عليه واستحقاقه اياه واما المكلف فيختار الالم لغرض ولا استحالة فيه كما يجيء عن قريب او هو لغير
قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس في ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة
الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية وجزاء عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما ان الشاهد
لما كان له عبدان مطيع وعاص فمن اي منهما ترك الفصل لان للعصاة في المعصية اغراء لهم بها لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم
المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك له اغراء من الله سبحانه
على ارتكاب الشهوة بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يكون تركه قبيحا
بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع يثاب دون العاصي وحدوث الاذن والاغراء مع رجحان ظن
العقاب بمجرد التجويز المرجوح ضعيف جدا اذ ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه له مع رجحان لا يلزم من تجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل
وجوبه على تقدير امانته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزم ذلك الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فقال الاصلح
للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه
حكاية تشهد بالغلط على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله وهو ان الاشعري قال لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول
في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار
والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم لا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن
قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم منك انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار فقال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه
السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن
توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب
على الله عوضه الالم وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات
اخذ من حسناته واعطى المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما دفع المولم عن ايلامه او تعويض عنده
بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض للمولم عندهم
بانه يقبح منه تعالى خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة تمسك بها اي تفرقوا الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز
ان يكون العوض في الدنيا فلا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب
دوامه كالثواب وفي ذلك لان انقطاعه اوجب الما يستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بعدم جواز شعوره بالانقطاع الثاني
هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه
هنالك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب ولا نفي فالاحباط تمسك به لولاه لكان الفاسق والكافر في
كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوضهما يعجل
بان يسقط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بان يفرق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل
يجوز ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز اي هل يجوز ان يوصل نعيم العوض او يكون ذلك مع امكان
الابتداء به على طريق التفضل يجب للحكمة السالفين على المنع بل يوجد العوض عوضا الا ان يكون لطفا او لغرض ولا يصير ذلك الايلام عبثا
وترجيحا عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا في جواز الايلام فبعضهم بمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون

مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا اما للمولم او لغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا
بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الايلام
بمجرد التعويض كالجبائي وابي هذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الايلام الا بشرط التعويض واعتبار الغرض فلكل الالام وكونها لطفا
في زجر غيره عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الايلام بمحض الاعتبار من غير اعتبار تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا تحسن
بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا يصلح الا بالتعويض فعليك بالتامل في المطابقة لما ذكر في الكتاب
الخامس البهائم هل يعوض عما يلحقها من الالام والمشاق في مدة حياتها وبعد مماتها من امثالها التي لا تقابل مثلها او لا تعوض وان عوضت
فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الآخرة ولو كان في الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء
وانه دائم غير منقطع وفيه اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالام بالبهائم والصبيان مكابرة وهربا من الالتزام دخولها الجنة وخلق العقل
فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا انه في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن
المشي الى اقاصي البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها
واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته واخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق
القدرة الحادثة به لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا
جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف
به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا
اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد اولا ان يتصوره مطلوبا على الوجه الذي تعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه
الوقوع والثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي
تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر فلكن تصورا
لا يكون متصورا الا بوجه قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم ومحقق هو اجتماع
الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون جمعا بين الضدين وذلك اي يتصور
على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لان طلبه بتصور وقوعه وثبوته ولا يستلزم ذلك وصرح ابن سينا بان تصوره
كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم وهذا معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك وهذا مراد من
قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وما بينهما المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة
عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد
الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن لا يكون من نوعه او صنفه يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف
بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا وراي بما ذكرناه
من التفصيل تحرير المتنازع فيه تعلم ان كثيرا من ادلة الاصحاب مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين
نصب للدليل في غير محل النزاع لانا لم نجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره ان
بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بانهم لا يجوزونه المقصد الثامن في ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه
ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين

وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقال الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا
لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه شي فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شي فلا يقبح ان يخلو
افعاله من الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما
لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه
لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه
وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا
الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم قلنا يلزم من كونه فاعلا لغرض
ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع
ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فيه وذلك قلنا نفع غيره والاحسان
اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له
والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول
يدعي وجوب تعليل افعاله سبحانه بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة
وثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور
في افعاله لانه تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شي من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا
عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة فلا غرض لفعله اخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشي الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك
الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشي منها في وجود الاخر على
تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غاية لبعض اخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا ايضا
لو علل افعاله بالاغراض فلابد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسل الاغراض الى ما لا نهاية له ولا
يكون ذلك الذي هو غرض مقصود في نفسه لغرض اخر لانه خلاف ما فرض ولو جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض
لانه قد ينتهي افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات
بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجت المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة
يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد لافعاله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم
ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة وان اردتم بالعبث امرا اخر فلابد لكم اولا من تصويره اي تصوير ذلك
الامر الاخر حتى يفهم ويتصور ثم لابد ثانيا من تقريره اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه عن الغرض ثم لابد ثالثا من
الدلالة على امتناعه اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما
كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على
اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واثارا
مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شي من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية تذنيب فان قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض في هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله
لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض للعبد الى الثواب في الدار الاخرة وتمكينه منه فان

فان الثواب تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اي التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان
لو امر برذال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الذل
بالكلية لكن مع ذلك لو انزله او قام بين يديه معظما له وتحكم ما اباه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه
الى ركاكة العقل وقلة الوقار فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه وهي ملائكة المقربين ولم يحسن
ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح مثاله اصلا
ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بالا يحصى من النعم
في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وان
سلم قبحه من لا ابتداء لم يمكن التعريض اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا
مساويا لها الا يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام و
كذلك الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب
كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح
فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم عائدة ولو امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق
كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب
اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا ومن ابن لكم ان ذلك اي التعريض للثواب اكثر من هذا اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني
اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة ولو لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم بعواقب
الاشياء كلها الاتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع في اسماء الله وبه ينتهي مباحث الالهيات

وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشي ولا شك انه اي تخصيص الاسم شيء
مغاير اي للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم
الى ان التسمية هي الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو
نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه
على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات
من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد
يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو
ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب
اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره
الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى بعينه وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف
بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس
الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب
المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب
الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر

انما هو في لفظ اس م والها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها
فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك
اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فائدة فيه مهنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان
الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة
وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار
مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم اللفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم
فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى قال هذا ما عندي في هذه المسئلة **المقصد الثاني** في اقسام الاسم اعلم ان الاسم
الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارجي
او من الفعل الصادر عنه فهذه هي الاقسام على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من الذات فرع تعقلها وقد تكلمنا
فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا
من ذاته لان وضع الاسم للمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف
في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه لانه يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها
باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر نحو لفظ الله اسم علم موضوع لذاته من غير
اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور
لذاته جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه ثم هذا الوصف قد يكون
حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى
ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد
المقصد الثالث تسمية الله بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه
بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه
لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد
تعريفه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا
عن الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين
اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال
في المشهور لانه قد ورد التوقيف بغيرها ايضا في القرآن كالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى

في جامعه   في سنه

والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان
والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها ومعنى احصاها
اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فليحصها
طمعا في دخول الجنة فنقول **الله** هو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق
له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله وقيل مشتق
واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها ولزم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله لا نعبد وقيل الاله ماخوذ من
الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فمرجع
الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريده وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية
فعلية والصحيح ان لفظ الله علم على تقدير كونه في الاصل صفة قد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار **الرحمن الرحيم**
بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على الخلق ومرجعها صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة
فعلية **الملك** اي الذي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع له الاذلال فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه
التام القدرة فصفة القدرة مرجعه **القدوس** اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة
سلبية على الوجهين **السلام** اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه
وبه السلامة فصفة فعلية اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد وقيل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم
فصفة كلامية **المؤمن** هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا به في
تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام
المشاهد الدال على الوحدانية فصفة فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمأنينة
فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية **المهيمن** اي الشاهد وقيل كونه شاهدا اثاره
بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق في القول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله
فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي معناه **العزيز** قيل معناه لا اب ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب
من هذا تفسيره بالذي لا يرام او الذي لا يخاف او الذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول
مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع
الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراده وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية من التعذيب او الاثابة وقيل
القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر غلب سلب **الجبار** قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح
لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال اجبره السلطان على كذا واجبره
اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان يناله
الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية
مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتاسف على ما لم يكن فيرجع
الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المعنى العظيم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص
فمرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية
معا **المتكبر** قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كان

فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة
كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء المصور المختص بايجاد الصور المختلفة والاكثر
المتفاوتة هذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع
والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير
والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البناء الجبناء على وفق ثم تزيينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ
من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار
اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا تغلب فهو صفة
فعلية سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعله الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من
ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى
الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامه او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة
والارادة والفتاح بمعنى الحاكم معناه مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل
الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعله العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة
حقيقية القابض المخصص بالسلب الباسط المخصص بالتوسعة في العطية اى فهو دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع
المعطي للمنازل المعز معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية وفعلية
السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله البصير فيرجع الى هذه
الصفات العدل لا يفعل ما لا ينبغي منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون
وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمه وقيل المخبر فصفة كلامه الحليم لا يعجل بالعقاب
للعصاة قيل وقد تقدم فرجع الى صفة السلب العظيم قدم معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور
المجازي على الشكر فان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم وعلى التقديرين هو
صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي
هو ضد السهو والنسيان ومرجعه الى العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فرجعه الى صفة سلبية وقيل يبقي صور الاشياء فصفة
فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه
الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي تفسيره فرجع الى العلم وقيل المقتدر فرجع الى القدرة الحسيب الكافي
لخلق ما يكفي العباد من مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اى اعطاني حتى قلت حسبي وقيل
المحاسب بجزاء المكلفين بما فعلوا من خير وشر فرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال
الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الى الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع
الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي
يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فيرجع
الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب كمسبب للادعية الواسع
هو الذي وسع جوده جميع الكائنات علمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات ولا يشغله شان عن شان الحكيم
ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير

واحسا

واحسان التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب
وقيل معناه الولد كالصبور بمعنى الصابر اى يوفق ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك
فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب
لذاته اى لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور
الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر
المتين قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تنتهي وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك لما كانت غير متناهية
الولي الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي
العالم وقيل المثني عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه
بالتفصيل المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد اهلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي
ظاهر معناه القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعله الواجد الغني اى الذي
لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون
فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اى علم ذلك مما سبق في وحدانيته وهو انه يمتنع ان يشاركه شيء في ماهيته
وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد وقد يفرق بينهما فيقال هو احد في الذات اى لا تركيب فيه وواحد في الصفات
اى لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذي لا يستفزه
ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو والمسؤول الذي يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى
التقديرين هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فلا يقبل التبدل من الت وحاصله نفي التركيب وثبوت القيام
القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال
اى انه قبل كل شيء وليس شيء قبله وبعد كل شيء وليس شيء بعده فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة
القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعله من ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث
لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر
فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو
الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحايف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك متصرف فيه في
مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدي وهو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط
اى عدل وقسط اى جار الجامع للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع يعني مانع
المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي خالق الهدى في قلوب المؤمنين البديع
اى المبدع فانه الذي فطر الخلايق بلا احتذاء مثال وقيل يعني في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد فناء
الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد تم لهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية
المشهورة نسأل الله بركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بجوده وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان
المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناه فيما وسع من ارادة الاستقصاء
في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتضادة فيه

الموقف السادس في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على
السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة بل خمسة منها في الامور التي
ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما سيأتي ايضا المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد
تسعة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ
واشتقاقه من النبأ وهو الخبر فهو مهموز لكنه خفف وادغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي
مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول من الله موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع
برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم
من المليين من قال له الله ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه
من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه
الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالته وفي
دلالة الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه بل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار
ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد هذه الامور المختصة ان يكون
له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة عن المادة ومنشأها
غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما حدث في هذا العالم
العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب
اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتنجلي اي ترتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لان ترتسم فيها كمرآة
بحذاء مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الاولى ما يقابلها ويوجد اي يدل على جواز ما نقلنا من ان يكون للنبي
نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى للنفوس اي رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية
في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب
زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق
النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال
بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساسات الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما
يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه الاول ان الاطلاع على جميع المغيبات
لا يجب على النبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني
السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين
فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول احالة ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدورته وشدة
قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان
المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسنادها الى الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات ونقول ايضا ما في المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية لعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث
كما في المرايا المتقابلة خطابة لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة

للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجه يتصرف
وانحاء تختلف بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان فهي
بتصوراتها مؤثرة في الهيولى البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب ولهذا ترى على
ترتيب الانفعالات وكما يشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان يمشاه في غيرها
اي في المواضع السافلة اقل عرضا ولما كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا بعد
ان تقوى نفس النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها اراداته وتصوراته حتى تحدث بارادته في الارض رياح
وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا
في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى لتجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر
حدوث مثل الامور الخارقة العجيبة من النبي الشريف وقد شاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر
من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس
في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والتقارن بين
التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون
الدوران فيه بطريق العادة مع ان اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره
وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصورة محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في اليقظة مثل
ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يتكلمون بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه
عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات
كما شاهدت المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس فتنتقش في الحس المشترك على
نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي
فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم
واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة تعبده لانهم لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون
بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة
ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام لان الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة
للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله اي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له
في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه ولا
شك ان ذلك انما هو يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احد يأمر او ينهى من
قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل
ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دل عليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه
الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد للغير وصار
ذلك له الهم المنقادة له على ما هي عليه مع اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار الشريعة
الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من ماكله ومشربه وملبسه ومسكنه الا بمشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعلم

كل واحد لآخر فيها والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان واحد لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون مع آخرين من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا او يزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم فلا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس الى ما مدت عينها الى ما بيد غيره وطمحت اي ارتفعت عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل في التناجر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللايقة به وهدى كل واحد منها الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما نوع الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية بحذاء ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالح ما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا وانى حصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه النظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء والبحث

المقصد الثاني في تعريف المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله فهاهنا امور ثلاثة من شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرايطها وهي سبعة الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اي من الله لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف جعل عدم خلق القدرة فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز هاهنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز نازل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس تلك الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله وان كانت مقدورة للنبي عم وهو الاصح ولما عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الشرط الثالث ان تتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة فعل بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي

الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم نزوله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد الاعتقاد بكذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو لو عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كانه احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة ولو لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيها الغاه والسابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب به اي بالاتيان بذلك الخارق او بمثله بعدها اي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان اخباره عن الغيب هو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون المعجز متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وهو باطل وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره عنه منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه اذ ادعى دليلا عليه وبيانه انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى عم كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزا له في حال صغره متقدما على نبوته ودعواه اياه ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد تلك الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ الى اوان لم تظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرايطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون

تاخره بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما
ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة
لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون هو المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا
وانما انتفى التكليف بمتابعته في اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول
الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقبل حصوله
اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل بتغير قولي اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود
فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا ايعني ان المختار هو القول
الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا
فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة
وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا
القول في البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهره على يد من يريد تصديقه
بما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط الاهلية
واستعداد كما يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول اما الترك فمثل ان يمسك
عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفا
جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفيتها بضرب من المجاهدات وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل
مادة البدن فلا تحتاج الى البدل كما تشاهد في المرض من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة
وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد
مالو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة ولا اجازة ذلك في المريض
كان جوازه في المتوجه المتخلص سالك الملأ الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة
الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما النوع فيوجد فيه من اللذات الروحانية
بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار
بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من
الصور الكلية والجزئية وانتقال الصور منها الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا تفي به بنية غيره كشق جبل او شق
بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في مادة اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها
على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه
عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق
العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك
الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق
النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي عند الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه
اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية
لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني

وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه
صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى
للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك
ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك
نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب
على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب فلا يتأتى
بالمثال في المفيد فلا يصح القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان
كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب
مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر
القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا اذ اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق
قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة لاجله تتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اي ذلك الوجه بعينه
فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من
دلالته القطعية على مدلولها وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران
وجود الفعل بوجود فاعله بل هو من العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات عن مجراها المعتاد
جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وصح تجويز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض
انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال ومن الناس من انكر امكان
المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وستاتيك في المقصد التالي لهذا المقصد
شبههم المقصد الثالث في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد عم فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه
وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع
لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله تعالى وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي
اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون عليه لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم
وقال ابو هاشم يمتنع خلوها اي خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها
وجوزها الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فان فائدة جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة
او لا وقيل انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم
الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح
فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان
الخاص الذي ينافيه وعرضنا من ذكره شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية
من جوزها ولكن قال لا يجوز البعثة عن التكليف باوامر ونواهي واذا امتنع التكليف تنتفي البعثة لانتفاء الذي هو لازمها الثالثة
من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة
لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا تتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق
مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فقيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها

للعاملين عنها فان العلم لحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقها اصلا بل الظن وانه
لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة واسقاط الموانع السابقة لكن منه وقوعها فذهب الطوائف
المنكرة لها الا ادنى منها ومن قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل
له ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به لو لعله من القاء الجن فانكم جوزتم علو وجوده وعلى القائه الكلام الى النبي المنازل
ان من يلقي اليه الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما
اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا لان الاصوات لا تكون الا بحركات
كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز ان اي العلم بما ذكر لا يحصل
الا باعمق النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى
هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب
غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في اي زمان كان ويلزم افحام النبي
وبقي البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق ... بالرسالة
بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه والجواب عن الوجه الاول والثاني ان المرسل
ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله آيات ومعجزات يقاصر عنها جميع الخلائق
ويكون مفيده لذلك العلم او يخلق علما ضروريا بانه المرسل والقائل لهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز
ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته في اي حاضر فان قدرته لا تقصر عن شيء والجواب الثالث اما على اصلنا في التعويل
والتجويز فلا يجب الامهال لانا قد بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث
البالغ عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل
لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل
عن المعجزة واما عند المعتزلة فلا نرى باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب
الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه
تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وهما
هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد
السبع او المهلك اليس في ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما منه هو ما دون منه ذلك
اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والجود بما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم الطائفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن
التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو عنها وانتفى لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف
الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك بما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله
لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد
او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف في اي حين لا ثبت
الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد بما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك لو احجم
عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو محال
لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع تكليفه

جلب النفع والتعذيب بعدمه مخالف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الآباد وذلك
ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار
والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة
فيه اصلا لوجوبه حين صدوره فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل
وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال لانه لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل
عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا انا اي ولا يقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا
عنده ايضا ولما بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الالحاد ان التكليف
بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات وما يجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك
ان المصلحة المتوقعة من هذا الفكر وهو النظر فيما ذكر ازيد اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا والجواب
الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره
جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية
ترجح كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح
ووجوب الغرض في افعاله مع ما اجبنا به النقض هو ان يقول ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع
الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لازما لحصول منفعة بل لانه لم يمتثل
امر مولاه وسيده في ذلك اما انه لو امتثل لاستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة
بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف في هذه الحالة ليس
تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو متلبس به وما
ذكر من انه لا فائدة فيه لوجوبه فانما يتم لو اوجب الغرض في افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس
ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم
وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال
وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث
فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو المقصد الاكبر
منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي
التي يربي شغلها على شغل التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة لانه كاف في معرفة التكاليف
فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم
فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم
بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فواتها لا يعارضها مجرد
الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح
ان الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يعجز
عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها

قبل

مثل كون الصلوة

وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اى النبى الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصها
مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يجربون فيه اى فى ذلك الدهر الطويل من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعد
ويتعرضون فى المهالك قبل استكمالها اى قبل استكمال هذه التجربة لانهم ربما يستعملون من تلك الادوية فى تلك المدة ما يكون
مهلكا فلا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب
النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خفت المؤنة وانتفعوا
به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف
واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبى عم يعلم ما لا نعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب لانه يمكن
التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنيا عنه كان النبى عم كذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذاهب
الحكماء هو ان الانسان مدنى بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى واضع ممتاز من بنى نوعه بما يدل على ان ما اتى به
من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطايفة الرابعة من قال
باستحالة المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما
واوانى البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم
المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله فى آن اعدامه فكيف فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى فى تجويز خرق العادة
من الخبط والاختلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها لانه يجوز ح ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا
مماثلة للذى ثبتت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تقاضاه غيره الدين الذى كان عليه دينك ليس غيره الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى
نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس ابعد من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن
انعدامها فانا نقول نحن نجزم بعدم وقوع بعضها كالامثلة المذكورة لا ينافى امكانها فى انفسها وذلك كسائر المحسوسات
فانا نجزم بان حصول الجسم المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع الجزم بوجوده مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة
شهادة هو موثوق بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم بذلك الجزم بمقتضى العادة مع تجويز نقيضه فى نفسه ثم ان خرق العادة
اعجاز النبى وكرامة لولى عادة مستمرة يوجد فى كل عصر واوان فلا يكون للعاقل المنصف انكاره فلا يكون فى خرق العادة بل امرا
عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى النبوة وان لم يكن خارقا للعادة الطايفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق
فى دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق من الله وانما جاز كون المعجزة
فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن
بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر او لمزاج خاص ببدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية
او لكونه ساحرا اما بيانه السحر وقد اجتمعت على حقيقته اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله فيتعلمون
منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة
رسوله واجماع الامة ايضا لانه ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس يتفاوضون فيه فى امر السحر و
تاثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى لما اعترف الساحر
بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدى او لطلسم
بمعرفته يعنى ان المسلم امتناع السحر فى نفسه فلا معنى لانكار الطلسمات الغريبة التى تؤثر تاثيرات غريبة عجيبة فجاز ان يتخذ ذلك
بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى

السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكاينات العنصرية ولحدوثها
شرايط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة
او لخاصية لبعض المركبات لانه لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمقناطيس الجاذب
للحديد والكهربا التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه لو ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى سقط خارجا
عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون الخارق الذى ظهر على يد المدعى لخاصية
بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من المركب دون غيره الثانى من الاحتمالات استناده اى استناد
المعجز الى بعض الملايكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس واما عصمة الملايكة
فانما تعلم بقول النبى فلا يمكن ان نتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده
الى الاتصالات الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اى مدعى النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما
لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادرا لا يقع مثله الا فى الوف من السنين يستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرايب
معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه والثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصدق
الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعى لانه لا غرض فى افعاله
وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق لانه لعله اى الغرض منه غير التصديق له كما ان اى
ابهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطا ولا يمكن للمكلف
الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها يستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق
نبى آخر موجود فى جانب آخر او يكون ارهاصا لنبى سياتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى عم قبل بعثته كالنور الذى
كان فى جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا لو علم استحالة الكذب على الله تعالى ولم نعلم ذلك
عقلا لانه لا يقبح عندكم منه شى ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى الصادر عن المدعى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة
من الذين هم فى بعض الاقطار او لعله اى القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطاة معه فى اعلاء كلمته لينال
من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته ابتداء
امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه اى عن المدعى ومعارضته
الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه صحابه اى اتباع المدعى عند استيلائهم
وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اى للخارق
الذى سميت معجزة دلالة على الصدق والجواب الاجمالى ما قررناه غير مرة اى قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطايفة الرابعة
من ان التجويزات العقلية لا تنافى العلم العادى كما فى المحسوسات والجواب التفصيلى عن الاول انا قد بينا ان
لا مؤثر فى الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذى هو كفلق البحر واحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر ايضا انه لا يلتبس بالمعجز فلا اشكال وان بلغ السحر حد
الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معها اى مع ادعاء النبوة والتحدى
فلا بد من احد الامرين اما ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال على الله
سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثانى ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث انا لم نجوز الكرامة
فلا اشكال علينا ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا يمتنع

او لا يخلق فينا العلم بصدقه

الكرامة م

على القصد والاختيار حتى لو اراد الولي ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة لو لم يقع على طريق التعظم
والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية وفي النبوة وعلى
التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر ولا يشتبه احديهما بالاخرى وعن الرابع بانا لا نقول بالتوحي الى لا نقول ان خلق
المعجزة لغرض التصديق لان افعاله عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يدي المدعي يدل على تصديقه له فايم دلالته
كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار
فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل
له الخجل اذ هي اي الحمرة ممكنة بسبب آخر وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه بجملة وعن السادس بانا
اذا تحدى النبوة مما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع
نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل في التفوق
على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل
هذا الامر بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارضة اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وفي ان اي وحاصل
اذا كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا
للعادة دالا على صدق المدعي وان كان ما اتى به مقدورا للغير وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة
علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها في بيان المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في جميع
الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا
عن اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من
منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل نبوة احد لمن لم يشاهد معجزته
وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذلك الكل يجوز عليه الكذب اذ
ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من
جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره اي العلم في عدد معين واتفاقا لوجاء الفرق بين العدد
المذكور من افادة العلم تحكم محض ولما كان كذلك فلننقص طبقة لا تفيده اي لا تفيد العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه
واحدا بعد واحد فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبلها في عدم الافادة الثالث لو اوجب
التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل
يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه
قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به
اي بالشرط المذكور ولما لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه
عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر
مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما ترى من قوة
العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر عند تمام عشرة مثلا
انما هو بخلق الله اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم
كيف والنزاع في حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل

في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذلك يحصل العلم لسامع
من عدد بهم ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلان اي العلم عقيب التواتر بخلق
الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون خبر الواحد مستوجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار
الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له ومن شأن الاسباب المعدة ان لا تجامع المسبب بل يكون متقدمة
عليه كالحركة للحصول في المنتهى فالاخبار السابقة موصلة في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب
اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما قد ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني
والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر
مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر
الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما لقيناه والفرق بين الامرين
ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري كتواتر الاخبار عن امر لا شبهة
فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي
هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترا مشتملا
على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري
عندنا لا نظري الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعوا الرسالة
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق مقتضى
العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الآكل غيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ
التي فيها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطي
الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف
الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل
في صفقة وجوازه في صفقتين كما في بيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين
من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة
ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة
قهرها اي تصرف غلبتها الثابتة فما في الحكمة وزيادة ابتلاء في التعريض للثواب والعقاب يعني ان النفس لو عرفت الحكمة
والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عنده تعالى انقيادات قوة ورسوخ
في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها
واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك
حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد
الرابع في اثبات نبوة محمد عم وفيه مسالك اربعة المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يده اما
الاول فقد ثبت تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثاني فبوجوه القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه
معجزا ان نقول انه تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى

فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لا سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه ح اي حين لم يعارض بعد التحدي به ولم يعارض يكون معجزا فلما تقدم فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المقدم فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها هنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الان في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الاي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القران على وجه لم يعهد مثلها في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اي المعجب لخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناسباتها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا كلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل مراتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجدان الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القران متفق عليه لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها اي في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية اي خارجا عن العادة فظاهر لان من تتبع القران من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ اي الخارج عن القياس والنادر الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اي وجد مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح اي للقران وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا ويجده فيه احسن ما يكون فالقران مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يواته اي لم يوافقه ولم يتات له كما قال الامدي ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقران يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المشتمل على بلاغته وقال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباراته عن الامور المستقبلة الكاينة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلفوا في كيفيه

فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القران يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز ينافيه مما دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فقد اتي بمثله على وزنه واسلوبه ومن جملته قوله الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول انا نعرفنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القران وانتم تزعمون التحدي بها وجدنا لها ولقوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يعارض به الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه فيه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القران حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القران مع انها اشهر سوره ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القران فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القران اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقف عنده ولا يجاوزه ولا بد في كل زمان من فايق قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص اخر في عصر اخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلانه ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامة على سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا ومراتب التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القران في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القران ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في يخزهم وفتح النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة اي وفي القران ما هو شعر اذا اتصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا لقال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالفصاحة وعدمها

لا فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع
فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة
واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا ثم موضع الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم نجد فيه اختلافا كثيرا افلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا
وانا قلنا بكثرة الاختلاف فيه لان اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى الاول اما تبديل اللفظ او التركيب او الزيادة
او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل
فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل
التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما
الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور
نقصان وكذا الحال في قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء
الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة
وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس
انه وجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض
والاختلاف ويظهر ذلك بكل الظهور في مقدار اقصر سورة يتحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار
من نظم ونثر خال عن الاختلاف بلا شبهة فلما يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول
الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرفة لا القرآن الا يرى انه لو قال
انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين
السابقين على ان القرآن معجزة للرسول صلى الله عليه وآله على صدقه والثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى
لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات
لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا تصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على
ابطال حجته والمكابرة في نبوته فلا يتصور منهم اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا
لتصديقه اي بالقطع امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه
بل حمل السحر ونحوه كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بنحوه فلا يكون ملزما لهم
باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا حينئذ يعارضونه بما تعتبد منهم من
مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بان ياتوا بمثله بل بالاتيان به فلم تعد الصرفة الواقعة بعد التحدي
ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف
في وجه اعجازه ان يقولوا لهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف في الخفاء وان وقع في احاد الوجوه فلا اختلاف
بيننا ولا خفاء في ان اي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا
ومع غيرها مما ذكرنا في وجه الاعجاز معجز وانما في الخلاف في وجه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس لو لم يكن
معجزا بالنظر الى كل واحد منها بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل لا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام
في هذه الامور الاربعة وكان من بلغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجمع وليس كل ما ثبت للكل واحد

يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان
الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني خذ بهذا الذي ذكرنا وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك
فالجواب عن الاول ان الفرق كان مسلما لمن يتحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره
في صناعة التمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز البلغاء ثم قياس اقصر سورة الى
اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها
لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن
بجملته او بسوره الطوال معجزا وهذا مما لا نتردد فيه ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الناس
ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثاني ان الاحاد لا تعارض
القاطع ثم ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين
الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على
محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضر فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف
فيها محقق بلا شبهة الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن
كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوائل
السور فلا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية
او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن
كله منقول عنه بالتواتر فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلواته بليالي على ما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب
البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ثم نقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي
العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ان نثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان نختار انما اتى به الواحد انما ثبت
كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية او الآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار
سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات والجواب عن الرابع ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على
اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه
حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم تكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي
ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك
كالسحر في زمن موسى فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل
وتمويه لا ثبوت له حقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تتلقف حبالهم الذي كانوا يافكونه اي يقلبونه من الحق الثابت
الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج عن السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما فرعون فانه
لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عم فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد
تناهوا فيه وبعلمهم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا
والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها تفاخرهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة
تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عم بما هو من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكائنين
في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوته

عنده ومنهم من اسلم على تخوف منه للاسلام ملتزما للصغار اى الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما روى بقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما سمع القران اى علم انه عاجز عنه البلغاء فاطبة واثر فوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعا فسلمنا ان القران ليس معجزا بالبلاغة لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان بيان حد المعجزة اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القران ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله لو يكفينا العلم به اجمالا وبما ذكرناه من جواب بين الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه على ذلك فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا ان لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما نفي عنه الاختلاف واما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القران ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير من اشباع او زيادة او نقصان ولو اعتبر شيء من ذلك خرج عن اسلوب القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويه وما ذكروه من القران وان فرض كونه موزونا بلا تغير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا يرى ان ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الاية هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن اريد بالعموم الخصوص بما لا يحتاج اليه في امر الدين لان القران مشتمل على جميع اصول الدين الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرا به وكان ابو عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب كقولهم ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قرأ اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس انما الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر هنا اى انه واللام ح تكون داخلة في الخبر ولا باس لانه قد تدخل خبر المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اى في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فقد دفع توهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم اليه ثلثة الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة انما نقل عنه آحادا مردود دلالة مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عم انزل القران على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله والجواب عن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي

عن القران هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو كان ابلغ يختلف لا محالة بين غث وسمين وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك لانه مع جميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القران لو كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه على ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر في تقرير الشبهة فتامل واما المعرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن فيه عيانا وكون القران معجزا انما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة لو كل منها معجز خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اى ما سوى القران وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا فلما انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله عم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله عم فاتاه جبرئيل عم بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عم منه ولما دعا للعباس واهله امنت له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي عنه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي عم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عم اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور وان النبي عم قد دعى عند اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهدت له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الانس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عم فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عم

وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي
ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي عم قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف
الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه وكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما
اومانا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات
وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت
لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد
المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركة الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل
وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان ام سليم بعثت بخبز الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة فقرا على
الخبز ما شاء الله ان يقرا وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والخبز على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس
انه قال اتي رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يتغشى فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ان يدخل
الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد
الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران ومنه ما نطقت به الاحاديث
الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين
بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسين والحسن وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني
العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من الاخبار التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا
ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة
علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة
وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب
قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها
وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته
ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى
آخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك
عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات
الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين
في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث تحجم الابطال
فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه ونهاية جنانه
ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في الجودات الداخلة في جزء الاستدلال
اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور تتبعها علم ان كل واحد منها وان
كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزيد فضيلة على سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء فقطعا اجتماع
هذه الصفات في ذاته عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس
قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليهم عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل

ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه بهتان لانا نجد
التورية والانجيل خاليين عن ذلك وان ما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا نجد به نفعا ثم
نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله نبي آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عم ظهور
المعجز على يده وما عداه من الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عم ادعى بين قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير
وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن و
التثليث كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية
بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله
فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت العقائد الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق ولا
معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس
فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان اثر دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع
بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا
عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان
الان قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء لان حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من
عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قوم [illegible]
في معجزته كالنصارى وقدم ما فيه كفاية لدفع مقالتهم ومنهم اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة
لا الى الخلق كافة واحتج اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله لانه قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية
العملية باتفاق منكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله بيانه انه لابد ان يكون الحكم الصادر عنه
مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ثم لو كان في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فذلك نسخه فالجهل
وان كان يعلمها فرعايتها اولا ثم اهمالها بلا سبب نشأ فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا تجب رعاية المصلحة
في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن
حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كان المصلحة
في وقت ثبوت الحكم لاشتماله على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى
او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرائع
من قبلنا بشريعتنا ليس كذلك لاقوام آخرين وهذه لنا وكذا ان تحل المحكوم عليه هنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم
الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ ودعم يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال تختلف الثاني من الوجهين ان موسى
عم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق ومع لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان
انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ولو ثبت دوام السبت وامتناع نسخه
ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد الابد دوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح
بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به
لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى

بحجة اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته
عنهما فلانه يقتضي نبوة موسى مرة واحدة وعدم تكررها لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره
الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت
من موسى ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي
على نقله ولا تواترا اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور ناسخ
على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين
في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقائع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله
كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافنى [illegible] الا من شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته
بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب
خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع
كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله الى الخلائق
اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب
عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم
في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم
دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات
اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما سائر الذنوب يعني بها ما سوى الكذب
في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك
غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز
بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام [illegible]
للنفس في التهلكة وذلك باطل لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت
الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر
سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة
ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ
غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت
المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة من التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان
صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم
الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على
سبيل الخطأ في التأويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور
الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ في التأويل وهذا المجوز منهم انما هو فيما ليس من الصغائر الخسية كما ستعرفه واما صدور الصغائر
سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة
الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه بادرة في حال خصام
وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير الصغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه في ذلك كثير من المتأخرين من
المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال
الجمهور اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم
للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب
النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء
لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون
غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤن عنها
باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر
مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
واللازم اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا
لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل
شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم القيامة الثالث
ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم
حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم معذبين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على
تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة
في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء
النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل
نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا ايضا عهد الله تعالى لقوله لا ينال عهدي
الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل هذه الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة
فبطلان الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو
لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم
واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل
على ان هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من
المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا
لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل
من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه و
لم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان
المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان

حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد الامة
افضل يكثير من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب
دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك
وقولوا انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهاتعني قول المصطفين وقول الاخيار هنا ولان جميع الافعال والتروك لصحة الا
لا يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور
فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا ينافي الاصطفاء لانا في صدور الذنب بدليل قوله ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه تقسيم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى
المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه
قال المص وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما
يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا وليشترط في القصد ان لا يعلم انه ذنب والشهادة مبني على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة
عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون التائب والصغيرة الصادرة عمدا معفوة عمن يجتنب الكبائر
وعليك بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا
بقصص الانبياء التي نقلت في القرآن والاحاديث والآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب
عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي
الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان
قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا تشبه اي لا يشتبه كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر
الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما
نقله لقصهم يعني ان هذه الامور الثلثة لا تنافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او لعلو منزلتهم
الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون
عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اي اولان قصدوا به هضمان انفسهم وكسر لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار و
الاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب لا يخفى ولا له
وجه آخر وهو ان نقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فنشرع اي من ذلك المجمل قصة آدم عم وتفصيلها في تكلموا بها في افواههم في التمسك بها من
ستة اوجه الاول قوله وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم والغواية توكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولما كان
التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث انه ارتكب النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه
ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعله اذا من الظالمين على تقدير الاكل منها والظالم مذنب الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا
انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظالم مذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس
قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنها كبيرة قلنا
في الجواب كيف يتعين انه في الجنة ولا انه لم يكن هناك كان نبيا مبعوثا للتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة
كما يدل عليه قوله فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوحي اي الطعن

قصة آدم عليه السلام

في الانبياء ومثل هذا التمسك الظاهر في الاولوية الحيرة في الضلال والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله
وهو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير
في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما لانهم لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والقصة في ذلك يتبين انه قد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت
اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت لا ادري فلما ازداد ثقلها وقع في قلبها
وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما اخاف منه فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا
مثلي ومثل آدم اتسميه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال لها سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث
فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش في عهد النبي
عم وآل قصي كلهم والنفس الواحدة قصي جعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لانه خلقها منه واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما الاربعة
بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما على هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء
وان صح انه لآدم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان
وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل
تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا ولعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت
سماه شركا بالله لانهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما في القصة وليس ذلك كفرا بل هو مما يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اي من ذلك المجمل
قصة ابراهيم عم والظاهر مما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد
كان شركا والا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وفيما بينه
وبين النبوة لانه لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال او نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولكن
ان نقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلق ارشادا للصابئة لانه جعل ما ذكره ان الكواكب لو كانت
اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى فالشك في
قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن الشك في الاحياء والقدرة عليه بل في الآية تصريح بانه
طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم بامداد الوساوس والدغادغ سلطانا
على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا غير لان الاحاطة بالكيفية المفصلة
اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه
هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد
ابراهيم ان يعلم انه هو وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا وتمام
يتمسك من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامله على الكسر زيادة تعظيمهم
لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم
ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل لسقم اخبره بانه اذا
طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك
القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي

قصة ابراهيم عليه السلام

قصة موسى عليه السلام

وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله
محمولا على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون الاذن
ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما حينئذ فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون
سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه
وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الا باظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون
ان كنتم محقين كقوله فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه فان
كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر
عن موسى الجواب انه لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة في فعله
ان تعتقد بنوا اسرائيل خلافه اي تعتقدوا انه يؤذنه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى
قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد
اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء بل
كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ناله من خير وشر
قال الامدي لا يخفى بعد بعض التاويلات في هذه الجواب مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او نكرا و
ذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا
من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجيبا فان من راى شيئا
عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي انه طمع في امراة اوريا
فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به تختلق اي مفتراة للحشوية فلا يليق
له قال الزمخشري في اثناء المدائح العظام يعني ان الله مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايدي اي القوة واراد
القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء
الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى
ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير
محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم
جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخس الشياطين من مزاحمة اخيه في الزوج
والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح ولو كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل بعض القصة
على انها اشارة الى القصة المشهورة في خطيئته او بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترعوا الخصومة المذكورة في القران
وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا للسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى
هذا فمعنى قوله انما فتناه اي اختبرناه في انه هل اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم بل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاجلهم كان
غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا للعفو عنهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة
وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركته شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون ولا نحتاج الى نسبة
الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق
الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول

قصة داود عليه السلام

قصة سليمان عليه السلام

التمسك بقوله فطفق عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات
الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه لو كان فوتها بالنسيان
لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه واذا احبه واحب
ان يحبه فذاك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال سقاه عن الغيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد
انما حصل بسبب ذكري اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل في دينهم كان بامره كما في ديننا اذ هو مندوب
اليه وقوله فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا لشفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء
الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عزم فجعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها اما غضبا
عليها لسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف جدا فلا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم
نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس
البعد المحتمل ضمير ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس لما جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا
اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى انه امر باعدائها حتى توارت
بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الامر الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصته
انه بلغ سليمان خبر ملك حصين في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا
يرقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة ابيها وكانت تغدو
وتروح اليه مع ولائدها يسجدن له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في
بيته فقال له اصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب
ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله مبراء عنها فانه قال النبي عليه السلام في تفسير هذا الكلام قال سليمان
لاطوف الليلة على مائة امراة تلد كل امراة منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحبل من تلك المائة الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء
المذكور في الاية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار شبحا على الموت
لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزموا على قتله فعلم
سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان تحمله وامر الريح ان تحمل عليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب
فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في القران وهو قوله هب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد لكونه ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به
اهل زمانه وكان مما يفتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك ليكون
مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من واحد الى اخر فطلب من ربه بعد ما انقضى من مرضه الشديد
ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد
الملك العظيم مع القناعة وذلك لان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في
الدنيا مع استعماله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى
ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله
كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قومه لكفرهم بالغوا في العناد والمكابرة حتى ضجر ولم يطق المصابرة معهم

قصة يونس عليه السلام

فلذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا وظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط
الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام
لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدايد والمحن لتنال الفضل الرتب وليس معناه
لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضلال
ذنب الجواب انه قبل النبوة او ازله ضالا في امور الدنيا ونحمله على هذا القول ما ضل صاحبكم وما غوى لان المراد به نفي
الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض
قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله
افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا
قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك عليه فحزن النبي عم لذلك حزنا شديدا
وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليه وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة انه
من القى الشيطان في قراءة هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي عم حتى ظن انه عم قراها والا اي وان لم يكن القائه
بل كان النبي عم قارئا بها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكره من العبارة قرانا وتكون
الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهامه المشركين ان المراد بها آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على
القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم لما تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى
ما لا ينبغي ثم ان الله ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية من مفتريات الملاحدة او نقول
على التقدير الاول ايضا هو اي قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار
حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المنحوتات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب
الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من
طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوجها فلما حضر زيد
ليطلقها خاف ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما
اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي عم
وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى وليها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادا
كرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فتنشزت على زيد حتى اعيته فطلقها
فتزوجها النبي عم بامر من الله تعالى بعد ذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي عم في هذه القصة وما يقال انه احبها حين
رآها فانه يجب صيانة النبي عم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت
على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب
على الزوج تطليقها فالواو في اي في ميل قلبه اليها وتفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها واباء الزوج عن الزوجة طلبا لمرضاة الله
امر صعب لا ينقاد له الا موفق واشار النبي عم بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن
من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان قال
التحريم اي تحريم الفدا مستفاد من هذه الاية فيقبل تركها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره اذ لولا سبق تحليل الغنائم لمسكم
بسبب اخذكم هذا الفدا الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف في الخطاب

على طاعته قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه عفا عنه ثم عاتبه لانه يبطل قطعا واليه اشار
بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عفوا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى
فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن لجماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وترك الافضل في امور
الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاض الظهر يدل على كبره الجواب
ان الوزر المذكور محمول على ما كان قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه ثقل
بمعنى الثقل كقوله حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها ان يكون مهتما للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر
والشرك بالله ولعدم استطاعته على انتقام اهل الدين فلما اعلى الله شانه في شانه ورزقه فقد وضع عنه وزره ونقله ويقوي هذا التاويل
قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك
وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجه للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة ومحمول على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها الا انه
للغلط عليه لا يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرة ان احدهما مقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام
عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ذنب ما فعل بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب
امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول
فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كاخراج ابنائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك
انما ياتي في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله
عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومنه عتاب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين
يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب ان النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان
الآتي على ما كان عليه في الزمان الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت
والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما عرفت فلا يدل ان على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت
ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد بالشرك الخفي وهو الالتفات
لا الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره عم على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن
عباس نزل القران على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عم بالشك
بل فرض شكه كما يفرض المحال والامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب
زيادة قوته وطمانينته ومعرفته كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اولى من اولي الانبياء السابقة وآكد جريان مثل
الفائدة تتاتى اذا ترتبت على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا انما طولنا
في هذا ليعلم ان المسالة ليست من الانشاء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمد ثم الصغائر لا قاطع فيها كما نبه عليه
بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية اذ
انما نالت الفدا اجاب عن لعله المثبتين مهما مع قيام الاحتمال العقلي انه لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال
لذاته بل يلزم منه وظهور المعجز على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان ينسب ذلك الى بقية الكلام
ولا يجترا على الانبياء باطلاق اللسان المقصد السادس في حقيقة العصمة اقربها ما عن التصديق بوجوه لان الامانة
الحقيقية يتوقف على العلية وهي عندنا على تقضيه اصلنا من استناد الاشيا كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا تخلق

الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الصفة
النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية الداعي الى الطاعة وتتأكد وتترسخ هذه الصفة
فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة
ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم منا اي العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب
اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الا
مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع
ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع
الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما في سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد
اختلف فيها فللنافين وجوه الاول ما حكى الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة لانه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب
وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمته
مع ارادته اعزاز بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم
وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاصي بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو
من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله واذ قلنا للملائكة
اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم وما قيل له ما منعك ان تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي
قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب الغائب وذلك انما يتصور
فيمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور
بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله او قد يكون في حكمه لا نعرفها او بغيره كقياسهم ذلك من
اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناول الامر له للتغليب اي تغليب
الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة تسمى بالجن على ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا
لكونه من الملائكة خلاف الظاهر المتبادر من لفظ الجن مما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل
لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او يأبى كون الجن
اسما لطائفة من الملائكة وللمثبتين الآيات الدالة على عصمتهم كقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصون ويفعلون
ما يؤمرون والجواب انما تم ذلك الاستدلال لو ثبت تلك الآيات لو اثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها انهم
مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل الادلة من الطرفين ظنية وان الظن لا يغني في مثله من
المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة
السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة
وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا

بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل
للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انه
لم يكن سجدة تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم في السجدة كونه في تحية
السلام في عرفنا فلا يكون عادة في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم
بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا
الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اي السجود تكرمة وتفضيل له فينفي سائر الاحتمالات لانه لم يكن
هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه
يدل على ان آدم علم الاسماء كلها وهم لم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته الشاغلة له وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك
ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها
اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ
من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله اولئك كالانعام بل هم اضل
وقوله ان شر الدواب عند الله الاية وذلك يقتضي بطريق عكس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من
الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها
فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس المتعلقة بالاجسام
فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل التام
الكامل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية النورانية المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة
لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس
كنسبة الاجسام الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع
الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب بينها وبين تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية
والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة من تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات
قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يوجد ويزول بتصرفاتها والآثار العلوية
تحدث بمعونتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا والانبياء ليس لهم ذلك
ولان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وحركاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال و
لغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة
الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية لانه لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في
عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب
ان ذلك كلها مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب
فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه
في معرض التواضع ونفي التعظم والترفع والنزول على هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسي رتبة فوق البشرية كالالهية
والملكية بل ادعي ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله

والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك يعني أنا لا أدعي إنزال العذاب من خزائن الله تعالى ولا أعلم أيضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا أنا ملك يقدر على إنزال العذاب عليهم كما حكي أن جبرئيل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين هذا من الأفضلية التي هي الأكثرية في الثواب الثاني قوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين فإنهم منه أنه حرضهما على الأكل من الشجرة بما أطمعهما به من أن المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه وأخذا بما عليه والجواب أنهما رأيا الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقا وأكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بأنه قادر على إحياء الموتى وكونه بلا أب فادعوا عن كونه عبدا لله ولادعوا الألوهية والملائكة فوقه فيها فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه وكونهم بلا أب وأم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس في ذلك من الأفضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونه عنده ليس القرب المكاني لاستحالته بل قرب الشرف والرتبة وأيضا جعله أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو أنهم لما لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبر وإنما يكون ذلك دليل أفضليتهم لا مع التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب المعارضة بقوله في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية المعارضة بقول الرسول حكاية عن الله أنا عند المنكسرة قلوبهم ... ومن يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى وأقدر على الأفعال لا لكونهم أفضل أي أكثر ثوابا الخامس أن الملائكة معلمو الأنبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الأمين على قلبك والمعلم أفضل من المتعلم والجواب أنهم المبلغون والمعلم هو الله وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمته فيكون الملائكة والجواب إن كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس لما أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقدم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب أن ذلك التقدم المطرد إنما هو بحسب ترتيب الوجود فإن الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي أو بحسب ترتيب الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى فيكون تقديم ذكرهم أولى **المقصد التاسع** في كرامات الأولياء وأنها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للأستاذ أبي إسحاق والحليمي منا وغير أبي الحسين من المعتزلة قال الإمام الرازي في الأربعين المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو إسحاق منا وأكثر أصحابنا يثبتونها وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة لنا أما جوازها فظاهر على أصولنا وهي أن وجود الممكنات مستند إلى قدرته تعالى جميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا خالق غيره في أفعالها ولا شك أن الكرامة أمر ممكن لذاته ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وأما وقوعها فقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا أو إرهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه متعسف وقصة آصف وهي إحضاره عرش بلقيس

من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان لأنه لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة أصحاب الكهف وهي أن الله سبحانه وتعالى أبقاهم بلا غذاء في ثلثمائة سنة وازدادوا تسعا أحياء بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعا وغير ذلك مما لا يحصى من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطها كما أشرنا إليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق أصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وأنكر الكرامة احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب إثباتها والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه أي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة **المرصد الثاني** في المعاد وفيه مقاصد اثنا عشر **المقصد الأول** في إعادة المعدوم فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة إبراهيم عم في إحياء الطيور وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يختلف بحسب الأزمنة ولما لم يمتنع لذلك كان ممكنا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب فإن قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولأن امتناع الأخص لا يستلزم امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذا الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة فإذن لا يتمايز أي الوجود في المبتدأ والمعاد وكذا الإيجاد إمكانا ووجوبا وامتناعا لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادة معللا أي ذلك الكون بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة إلى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معللا بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعا والمطلق أو المغاير واجبا وذلك أي تجويز الثاني اللازم للتجويز الأول مخالف لبديهة العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لأن مقتضى الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه أي في هذا التجويز إغناء للحوادث عن المحدث لجواز أن يكون ممتنعا لذواتها في زمان كونها معدومة واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لباب إثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث وتمسك في إثبات جواز الإعادة بأن الإعادة أهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الأعلى أي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الأول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود أسرع وأشار باقتباس قوله وله المثل الأعلى إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها بالنسبة إليها وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ إلى الاستدلال أخرى أما الضرورة فلأنه لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ

بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه موجودا
بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثم اتصف به
في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد ولذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور
من العقلاء غير مسموعة اما الاستدلال فمن وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه لو اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
الذي كان فيه فيلزم ان يعاد في الوقت الاول وكل ما وقع في الوقت الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
الجواب انما اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان
الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا ثم يقال انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فإن هو مع التغاير الذي تحكم به في هذه الصورة
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك
التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على
ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق
واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض
المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ
ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ
لو لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما لو كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة فلنفرض انا
اعيد المعدوم بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرض ايضا موجودا مع ذلك المعاد ولا تميز المعاد عن المستأنف
ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد
والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة في الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع
التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا
واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود
المبتدأ يعني ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان
وجود هذا المعنى ممنوع لانه لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدأ لو فرض له مثل كذلك وارد الثالث
الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم محال لان النفي
الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة
العود لانه لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه
والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا
ظاهر لان بطلان التالي ممنوع وما ذكرتم بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاء اي
استدعاء ذلك الحكم صحته للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الا
بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو التميز الحاصل للمعدوم

حال

حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن
ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد الثاني
في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكره الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على
ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لوانه كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلط بعضها قابلة للجمع بلا ريبة
وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرف من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه
عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان في درعا جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع
فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة
كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اوله تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكاره هو من
ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار
الماكول الى بعضه جزءا منه اي من الاكل فلو اعاد لبدنيهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت
للاكل اما ان تعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد
في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان
المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت
للانسان في الاكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه ولذا كانت فضلا فلا
لم يجب اعادتها في الاكل بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله واما لغرض عائد الى الله وهو منزه
عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية
والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذات الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله
ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فتلتذ بعدمه فلو صح
عرضا لما معنى له كان بمرض عنده ليدفعه عنه فتلتذ به اي يعود الى عدم المرض الجواب تختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي
قد مر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نسلم ان اللذات الجسمانية
لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا ما هو دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون
تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اي مع دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه
سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي دفع الالم ولم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كالاكل وحقيقة تلك
الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كالدنيوية
حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت
ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة
عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها
منافعها والتفريق بالرفع عطفا على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اي زوال التاليف والتفريق خروج الشيء عن
صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاول

الممكنة من مسائل المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني
ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي
والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية
بعد فناء البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا
والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد
البدن فيمكن المعاد والمص قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني
فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد ان المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة
النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا
النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة كما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو
قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة بالفعل بالنسبة الى وجودها قوة اي قابلية بالنسبة الى
فنائها وفسادها وانه ممتنع لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود
بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء
والفناء فبين وجوده بالفعل وقابليته للفناء منافاة فلا يجتمعان في شيء بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين
يكون احدهما مناط الفناء وهو بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود
ولا يمكن اجتماعهما كما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية اي محلها
عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه ولما لم تقبل الناطقة الفناء لكانت باقية
بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله دائما تاما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية
ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما
تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها ولما فارقت صفت تعقلاتها
وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه الالتباس واما العالمة فاما ان يكون لها
هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت
تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها لما عظم اشتياقها الى مشتهياتها التي الفت بها كاشتياق العاشق
المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول على التدريج بحسب شدة رسوخها فيها
وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجزئياتها اي جزئيات وكسبت تلك الهيئات للنفس بحبها اي للبدن
وذلك مما ينمحي بطول العهد ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس
بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الردية التذت بها اي بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالاتها باقية
كالمؤمن المتقي عندنا واما النفس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم
شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ

انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية فتخلصت لعالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد
في الابدان الانسانية تنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن
التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان
يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى
رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها
الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذه المتنازلة واما المتصاعدة من مراتبها الى ما هو اكمل فقد تخلص من الابدان
كلها لمصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله
رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلنا ما قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع
لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت
فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى
من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس
واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم
هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني انه كيف يعمر بعد ما خرب وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف
يخرب هذا العالم الكبير ايخرب بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمر بعد تخريبه وهذا هو القول في
شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب المقصد الرابع الجنة والنار
هل هما مخلوقتان الان اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره
اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم و
حواء عليهما السلام واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار لا قائل
بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتها اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما وليس في تتبع الاخبار
الصحيحة وجدتها كثيرا ما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا
بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع لانه ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر
او في عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحل فيها شيء من الكائنات الفاسدات
وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق بابدان موجودة
في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد يبطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو
وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيقع فيما بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما في الحال
فقط الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما ذكره ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك

رفتنا بما قد دخلنا ابدان اخر ولا نسلم ان وجه عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله
في وصف الجنة اكلها دائم اى ماكولها دائم مع قوله كل شي اى موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
لانه راجح فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار الجواب اكلها دائم بدلا
اى كلما فنى شي منه جئ بدله فان دوام الكل بعينه غير متصور لان الاكل يفنى وذلك اى دوام الاكل على سبيل البدل لا ينافي
هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شي انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما
اى الجنة والنار رفعوهما آنا متوسطا بين الاجزاء او دون اعدامهما ثم اعادتهما بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان دائمتين
ذاتا باكثرية صورتهما ... الثاني قوله في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء لانه يمتنع قيام عرض واحد بشخص بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى
بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله **المقصد الخامس** في فروع المعتزلة
على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله تعالى بمباحث الثواب والعقاب لانه امور اخروية اوجبوها عليه
اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف ان لم تكن لغرض فهو عبث قبيح وان كانت لغرض فهو بالثواب عليها لانه انها اى تلك التكاليف
اما لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما لغرض عائد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر
او الى العباد واما في الدنيا وانه اى الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها
واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب في الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة
واما العقاب فقد اختلف فيه الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا
ان يعفو الله عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا
لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه ولا شبهة
في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوع
كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه
لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة
الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اى تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد و
تعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك
يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه
وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من عدم
وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا يعلم انه لا يعاقب بل لا
يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج
عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب
مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما
اى بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون
عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا الا قد ثبت انه لا يجب

لاحد

لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ونمنع قيد الدوام لانه لو لا كانت المضرة او المنفعة
منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
للاول حزن وللثاني فرح على ان قيد الخلوص بما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انغصها بها عن مضار
الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه
قد يسقط فطانه فان كلامكم مبنى على المحابطة ونحن جازان يسقط الاستحقاق معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا
كما قال حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان
يختلفا بوجه آخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها
الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب والسمعيات بعدا فانه ذلك الدليل العقلي
من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة
في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه
الآية والجواب لا نسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل ما احاطت خطيئته لا يكون له حسنة اصلا
ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من الكبيرة فقد تعدى حدوده بل
تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات لا تتناول صاحب
الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه في الدوام معارض بما يقال
في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل
سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك والآية المذكورة حملنا فيها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث بقرينة الحال
فلا يلزم مجاز لان خصوصيه ذلك القسم مستفاده من خارج لا مقصوده بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار
لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم
في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل بانهم يستحقون النار وعدم غيبتهم عن الاستحقاق لكن الله يخرجهم عنها
برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات
الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان
الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي
استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها ايا
يجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شي واعلم
ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات
لكنا خصصنا بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق **المقصد السادس** في تقرير مذهب
اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير
وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل

الحابطة

بل ما احاطت خطيئته

حقيقة

الطويل

مكلفة فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يعد مدحا به عند العقلاء المبحث الثاني
اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم و
عاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجهين الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة
ولا بد من فنائها واذا انتفت قوة الحيوة وما يتبعها من الحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذابه وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة
الجواب منع تناهيها وقد مر فسادها وما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني ان من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل
الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دايما ابدا و يخلق
في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان يسكن في النار الثالث منها
ان رجعت اي ان الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تنفتت الاجزاء التي كانت متماسكة
بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا دوام للعقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بايجاد الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او
يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا يتفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق
الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور و عذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص
بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين
تبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم
يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم
ولم تنشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث
غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكباير لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه
فاما ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار
وعدم خلوده فيها **المقصد السابع** في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره
ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان
والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع ائمة الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة الى ان
الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب على طاعة مع الكفر وقال المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط
ثواب جميع الطاعات وان زلات على زلة وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته
على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي
اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بكثرتها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء ولو زادت الزلات
احبطت الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ
من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب بالعقاب
فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة
بقدر المعاصي الطارئة من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر
المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه حكم ببطلان الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة اولى من العكس لانه

لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس هنا اولى لما مر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى
الا مثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح
ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطلنا الاصل
الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة
او غيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتنافيين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال
كونه معدوما ومالان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر
الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها لما صار مغلوبا وقد يجاب بان
كل واحد من العملين مؤثر في الاستحقاق الناشي من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر
واحدا كما في تحلل المزاج ايضا تدبر فقد اتفق المعتزلة اي الجبائيان وابنهما على انه لا تساوي الثواب والعقاب
اي لا تساوي الطاعات والزلات والا تساقطا فلا يجوز تعاقبهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما
ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا ولو تساقطا معا فلا يكون ثمه ثواب ولا عقاب وانه يمتنع فعند الجبائي
عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما مما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي
اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا امتناع له من جهة العقل في قطعا ايضا لان
كل واحد من العملين مؤثر في استحقاق الآخر كما اتاك انه مستحيل للاجماع على انه لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار
ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب والتمانع فسر المعتزلة بالجبائيين وابنهما ما سلف
من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى
والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى
بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب
لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون ممن
من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب
كما ترى احدنا يدوم له نعمة من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم له الم وكذلك لا يخلص لاحد منا في حيوته الدنيا ولا يلزم ان الخلو
معتبر في صفة الثواب والعقاب **المقصد الثامن** في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه عفو وان عفوه
ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو يعفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة يعفو عن
الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها
الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره
جمهورنا وجهان الاول ان العفو عن لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا تقولون به في المعتزلة به
اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها
فهو يعفو عنها كما ذهبنا الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له
وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه
وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم التقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة **المقصد التاسع** في شفاعة

محمد عدم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة لهم ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب
عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
اي لذنب المؤمنين بدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياقه كما مر في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وهو نفي شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير
لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فلا
يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا يقبل منها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون
عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات مدعاه قال والجواب
عنها اجمالا ان يقال دلايلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثباتها لا بد ان تكون
خاصة فيهما لانا لا نثبت في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة
في التفسير الكبير **المقصد العاشر** في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي
رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها
اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة
لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه او الاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرنا اولا لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك
ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز
عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من
حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة
اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود اي انما
قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان
العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور
ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل
احترازا عما اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل
منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز
عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيح بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل
في المستقبل هذه عبارته وانت تقول المعنى لم يكن ذلك توبة منه بدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة
المجبوب صحيح عند غير ابي هاشم فتقدير البحث الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على
الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل
في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذين
القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه
لوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا

والترديد

عام م

الشفاعة م

والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المريض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة
فيها اي في التوبة امورا ثلثة ردّ المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك
الذنب تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا
غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال والاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه
ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما
ان لا يعاوده اصلا الى ان مات تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال
الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في
وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة
فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشرع اقام الحكم اي الامر الثابت حكما مقام
ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما فيه من التكليف اي باستدامة الندم من الحرج المنفي
عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اخلال الصلوات وباقي العبادات وان لا يكون بتقدير عدم استدامة
الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب
عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون
ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه
الرابع من احكام التوبة بل هو في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون
شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما
فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر
انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن
ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد ياتي بالمامور
بعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الماتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان
العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في الافعال
وتتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة واتفقوا هو لا يصح التوبة عن
الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته
عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك
ويقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة
فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان
يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا ييأس من روح الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا **المقصد الحادي عشر** احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
كلها حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار

الذي م

اي الامور الثلثة

وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر
من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة
عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه
نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى فهو هو بعينه اي بما ذكرنا من
الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا ولذا ثبت التعذيب ثبت
الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة
من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه
وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا
بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو الا وما المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا الاماتة قبل القبور
ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسألة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير
قالوا والتعرض لذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان
المراد بالاماتتين ما ذكرناه وبالاحيائين الاحياء الاول في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة
الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسألة
والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة اللاحقة
وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون
بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث
الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد
انه عم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان
يمشي بالنميمة ومنها قوله عم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله عم في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث
المشتملة بعضها على مسألة الملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عم احتج المنكر
بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير
في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء
موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل
لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس
لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد
ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارض بما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن الحمل على الظواهر التي تمسكتم
بها لو لم يكن منافيا للمعقول فانها على تقدير منافاتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه حجة بها ودليل على انها

انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والقول بهما مع عدم
المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه
من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه
ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا اما في صورة المصلوب فلا بعد في
الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبريل وهو
بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب وان
لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة [illegible] ولو واحدا فان ذلك اي
التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر ولا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها
وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله كما سلف تقريره المقصد الثاني عشر في ان جميع
ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل
عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه الامة
قبل ظهور المخالف نطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله
فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسميته يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب
وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بها قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض في قوله
بعض انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عم لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان
او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة اي ممتلئة جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق
فيه اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
نفيا واثباتا نفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته
بالمعنى المذكور وصف بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وان امكن العبور لا يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وح وجب ان يحمل قوله فاهدوهم
الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم نصب ولا تعب كما جاء في الحديث
في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من يجوز رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر
على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر
قالوا الحب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن
الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة
والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا قالوا فالوزن للعلم وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا ينزه عنه الرب تعالى
الجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحائفها هي التي توزن وحديث التوحي من
الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا والله اعلم المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين
كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام

المقصد الاول في ان الايمان هل يزيد وينقص اولا وهل يثبت بين المومن والكافر واسطة او لا وفيه مقاصد

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمومن لنا اي
مصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يومن بكذا اي يصدق
ويعترف به واما في الشرع فهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن
وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به
ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب
جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال
طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فهو
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين
عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو حينئذ اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط و
اما اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو
المختار عندنا وجوه الاول الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنها اي مما يدل على محلية القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة
وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ولما ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من
ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع
مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغيره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان
هو بذلك اولى الثاني انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان
طائفتان من المومنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال منه اي وبما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فان استبعاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة
والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لم تجعلوه التصديق باللسان يريدون انكم لما
ابيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل
اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق
لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها واياما
كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللسان او نقول اي يؤيد ان الايمان
ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمومنين وقوله قالت الاعراب

آمنا الاية فقد اثبت فيهما من الاولين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني
احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لا يستفسرون عن علمه وتصديقه
القلبي وعمله ويحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره
باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته نحو قوله قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في ان التصديق
اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل
مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه يكتفى به في
الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول
لم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس او غيره كخوف من مخالف ان يكون كافرا
وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول
اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان
فعل الواجبات هو الدين فلقوله بعد ذكر العبادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا خفاء ان لفظ ذلك
اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى وذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين
هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل
مبتغيه لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولا استثناء المسلمين من المومنين في قوله فاخرجنا من كان فيها من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا
فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد لوط واهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه
على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومن فوجب ان يتحد الايمان
بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الاية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح
ان يكون اشارة الى الكثير والمونث فان اكثر المذكورات مونث وهو حقيق بان يكون اشارة الى الاخلاص اي تقرير اللغة على اصلها وفي كونه
اشارة الى المذكور مطلقا اخراجا عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان ففي ادلتها بحث بالدليل
الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الاية انما دلت على ان كل دين مغاير له غير مقبول فانه لاني دين الاسلام والايمان انما يثبت
بهذه الاية لو ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام فيه قوة كونه عين
الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا ان قبل اخذ المطلوب مبدأ اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا لو تمسك في قوله
المسئلة كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء فانما يدل على تصادق المسلم والمومن دون الاسلام
والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات
كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها اليه وما ترتب على ذلك التصديق
وهو تلك الصلوات فلا يلزم تغير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى
من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمومن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان وانما قلنا انه ليس بمومن
لانه يخزى يوم القيمة لقوله فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب يعني
القرآن لا نظائره مع قوله حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا يدلان على

على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم
الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون
الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز ايضا ان يكون المؤمن يخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان مآله الخروج
عنها الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شان المؤمن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجوز الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها
اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنى مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على ان من ارتكب الزنى مثلا
مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عم لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثالث
من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المؤمن
هو متناضل لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن [illegible] الحال او
الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع جعل الحكمي حكم
المحقق والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا بفاعلين للاعمال المعتبرة في الايمان فلا
يكونان مؤمنين ولا يتخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عم ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا
والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم
السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق
لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على
اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك
التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول
نحن الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم نقصد بهذه الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل ما قيد به ظاهرا وهو لله والتصديق
بالله لا ينافي الشرك لجعله غيره وحده وصرح بعضهم بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية فحاصله ان الايمان في اللغة
التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا باعتبار خصوص متعلقه وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول على معناه اللغوي
واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو يجامع الشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك
وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه
فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الاخرون القائلون
بان الايمان فعل الطاعات بامرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان
اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف
ولما ان المصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار

المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد او ينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع
تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت
انما هو لاحتمال النقيض وهو احتماله ولو باعد وجه ما ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع
من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة

بوجهين اى بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة
وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط
بل يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه ليس يصح لاقتضائه تلك المساواة لقول
ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي
لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون المعروف
الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد
ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي
فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية
تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كقوله ولما تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله اى قبول الايمان للزيادة والنقصان
بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو خلاف
الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار
لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا
بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر
في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم
من الدين ضرورة انه عم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو
عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج
وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة
لان منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات
دالة على ذلك وكتب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين
اى الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما نصفه به من اعمال الصالحة ولا بالايمان لاتيانه بما يوجب عدم التصديق
بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر
واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اى قسم لا يخرج ككشف العورة والقبلة
ونحو ذلك ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وستزيده اى نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج
والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد عم او لا والثاني اما معترف
بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة
او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري
على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف لنبوته عم اما مخالف في اصل من المسائل
الاصولية وستبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون
اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عم كان يحكم باسلام
من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانها اى العلم بدلالة المعجزة
على صدق النبي عم يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها

وان لم يكن له تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بهذه الامور
بادلتها مفصلة ولا مجادلة كان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي عم باسلامهم
ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا المقصد الرابع في ان مرتكب
الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب
المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن
ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل
الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما
انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا
ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وانتم غير متعبدين بحكم
بها مختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول به الوجه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا
الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون
كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء
يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص
بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة
جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اي من لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد
جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من
الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر مخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله بل اليهود والنصارى
لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات
العامة الموعدة بدخول النار قلنا لعل ذلك نارا خاصة يعني ان التنكير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا
مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون ونقول
الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة فكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت
موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن يسود وجهه بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه
يوم القيمة فالاية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفرة الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب
الكبيرة من اصحاب المشئمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشئمة فدل على ان كل من كان من اصحاب الشمال فهو
كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشئمة وذلك لا ينعكس
كليا كما توهمتم وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزاني والسارق والمصدق بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب
المشئمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدا في الخبر والصحيح المطابق للنهاية
حصر الخبر في المبتدا فتصدق ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الاية لان الكافر ابدا كذلك اي فاسق لغة

الكامل م

وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا يختص الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر
قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب
ايمانه الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار
للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المراد الخزي المعرف المحلى باللام وهو الخزي
عندنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار افراده في الكافر
لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن
بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم
اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى كتابه بايديهم بل يعلق عليهم وليس في نظم التنزيل
ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظاهر اي لو سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل
من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر
الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم
كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم اذ قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال
يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين
فسقوا فمأويهم النار الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالنار وانه
باطل قطعا الخامس عشر يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين يدل على ان كل مجرم داخل
في النار ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروكة الظاهر اذ اللازم كون كل مجرم مكذبا بيوم
الدين وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا فنعلم ان الانسان اما متق
يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر
قوله عم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد
لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما فولاية الله ايمان
وعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته
وعداوته واسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف
واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة لنفسه ثم اخلفه لم يخرج
بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت ملكة يتحقق كانت علامة
لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم
فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا يكون قطعية الدلالة ويجوز تخلف المدلول عنها الثاني
عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد
فكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف الذنب لانها آجلة وغير محققة لتجويز التوبة والعفو فافترقا حجة
المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الاعمال ولا كافرا بالاجماع لانهم اي الصحابة ومن بعدهم
من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين

مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من الفاسق كافرا بينونة المراة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها
بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنى وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف
المحصنات وكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء
وعمرو بن عبيد وفرح عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا
في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه وناخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا اختلاف فيه ممن قبلهم من الامة بل قد اجمع قبلهم على
انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد
الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن
قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد
شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة
الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب في امور ستانيك تفصيلها وعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخر
ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحاق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي
على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل
العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان
صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل فان الخطا فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان
الخطا قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم
اصلا فان قيل لعله عم عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث
عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار
الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها كما علم
بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف بالعلم بها اي بالنبوة
دليل العلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عم ادلتها على ما يليق
باصحاب الجاهلية ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة
واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار وان دلالة
الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا ولما عرف هذه الاصول امكن
العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية والعلم بها حاصل واضح فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف
فيها وكل واحد منها يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير لما
فيه من خطر عظيم لنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة بعضا وتفصيله عندنا يحتمل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول
نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكاملة التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فالمنكر لها اي
اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة جاهلا كذلك فانهم
على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة
والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اذ لو كان الجهل ببعض الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من

من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل
العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كا
لنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما
على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال لله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر
وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العبد
كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو
قولهم بتناهي مقدورات الله وبعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع
مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر
فقلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر الثالث قولهم بخلق القران وفي
الحديث الصحيح من قال القران مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك
واختلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون
قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كونه مخالفة كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل انه تصريح
بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمهم القول بان ذات
الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات موجودة فيه
من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا
اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت السادس انكارهم الرؤية وقد دل القران على ان منكرها كافر لانه قال بل هم
بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول وهما ممتنعان في حقه فتعين ان يراد في الآية مجاز فليحمل المراد به لقاء ثوابه
لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار
كون العبد فاعلا للفعل لانه يسد باب اثبات الصانع لان طريقه قياس الغائب على الشاهد ولو جاز عدم استناد فعلنا الينا
جاز اسناد الحوادث الى محدثها اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم تحتج
هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه
الى الصانع منحصرا في القياس المذكور لم قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه جمة لا احتياج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك
الامور نسبة فعل العبد الى الله لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب لان غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره
عنه فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب في كلامه تعالى فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية
قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبح بالنسبة اليه بل الافعال كلها منه حسن وصدور ما عدا من اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره
عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بتعدد القدماء
متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة او الثمانية قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير ثمة في مباحث الصفات الرابع
قولهم القران قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرانا لانه حروف قطعا لانه مركب منها ولا تجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا
ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي نتكلم بها بالالسنة على مذهبكم قد انقضت وما نتكلم به حروف واصوات اخر فالمسموع ليس
كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا عذر لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزم منا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا

الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان المجسمة جهال بربهم قد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني
انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو المعتقد لله الخالق الرازق العالم القادر بما لا يجوز عليه مما قد جاء به
الشرع على تأويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم
وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهو لازم للمجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند
ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون شركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض و
الخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القران والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقران وللرسول
حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القران على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان
من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقران
واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك
الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة
على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من يكفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون
كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث قوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا آحاد
وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاده مسلما فان من ظن بالمسلم انه يهودي او نصراني
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا
عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه والى الاشارة بقوله سبحانه
لذاته الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا فانا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في ذيل الكتاب والله الموفق
لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة

الامامة

ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ
قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب
نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا فنقول قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز
عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخر احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا
التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد
الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف
ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه
بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة
بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوا عليه
لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم من معرف
من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب
عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول
اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر تبيين انه لا وجوب عليه ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه
علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى

قال

قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله
ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء
وهو دفن رسول الله صلعم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زمننا
هذا من نصب امام بيان لذلك اي لم يزل الناس على نصب الامام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند
كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا تتوفر
الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان
في زمن النبي عم الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على
العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما
هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم
فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب
وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لتعطلت المعايش
وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيكون الايجاب السمعي فان
قيل على سبيل المعارضة على هذه المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي ايضا لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه اي ان فيه اضرارا
من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني قد يستنكف عنه
بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا تجب
عصمته كما سنقرره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة لانه
يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم
عند التعارض واجب احتج المانعون من وجوب نصبه بوجوه عارضوا بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توقف الناس على مصالحهم الدنيوية
وتعودهم على اشتغالهم الدنيوية مما تحث عليه طباعهم ولا يأبونه فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه
اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني ان الانتفاع بالامام انما
يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون
واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا الى الناس فاقدا لم يأتوا بالواجب
عليهم بل بغيره وان لم يقيموه اي وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المنتفيين فيكون ممتنعا
والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك
صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض
فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تشوقهم اي تطلبهم على العمل بموجب دينهم غالبا بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان
عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان
والجواب عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم وبنصبه
ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب ثمة عليهم

على ذلك البقول بل انما الواجب لفاو جد ايجاب مع شرائطه فلا محذور ومنها ذلك المذكور ثم قال الموجبون لنصب الامام على الله تعالى عقلا ان
اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا ولذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المطلوبة المندرجة تحت
اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل سموم يجب اجتنابه ثم نظن ان هذا الطعام
مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط
يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي لا تثبت الا بالشرع
الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف يكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه
والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس
الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان
الذي نحن فيه والذي توجبونه هو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف لانه لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم
عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه في هذا زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال احتج الخوارج على عدم وجوبه مطلقا
ان نصبه يثير الفتن لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر وقد جرب ذلك
نعم ان اختيار الامة نصب امير او رئيس يشتغل امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع
وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام اولى منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف فذاك وان وقع
عند نصبه فعندنا تقدم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والنزاع واما الفارقون اي المفصلون
منهم فقالوا تارة هو اي نصب الامام حال الفتنة يزيد في الشر ربما قتلوه واستنكفوا عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن
فيجب نصبه لانه اقرب الى اظهار شعار الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف
وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارة الابكار
والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين
متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد
الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب
والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام
بالثبات في المعارك كما روي انه عم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف فقال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله
ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة ولو فرض انها
لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا
بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك فيلزم ان لا يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف
معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات
الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة
ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة
بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باختيار
عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف
الاول ان يكون قرشيا شرطه الاشاعرة والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل

٢

يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القرشية احتج النافون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون
قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض
بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات
ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالث ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية
الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل الثلاثة ان اشتراطها في الامامة مما
يدل عن قرب على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع
والاخرين لا يجبان له اجماعا الخامس ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته
اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول الحاجة الى الامام اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف
الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم نعتمد عليه الثقة لانه يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره
في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل والجواب منع كون
الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عم
حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من
ارتكب كبيرة معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما تثبت به الامامة فانها تثبت بالنص

مطلب ثبوت الامامة

من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
بالاجماع وتثبت بالنص من الرسول ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة
بوجوه الاول الامامة خلافة عن الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة لانه لو ثبت بقولهم لكان الامام خليفة عنهم لا عن
الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل على انه خليفة الله ورسوله نفسا وعلامة يحكم بها الى تلك الخلافة كعلامات سائر الاحكام
والتحقيق ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم بعينهم لانهم لا يملكون التصرف في انفسهم
في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم تحصيل الآخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من
جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام لانه يصير بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا ينتقض
ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم لانه يجب اتباعهما بجعل الشرع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود
عليه والمحكوم عليه بل الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا
القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا له الثالث ان القضاء وكذا الحسبة لامر
جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة
للخلاف فيه ولئن سلم عدم انعقادهما بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول
بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة
يؤدي الى الفتنة لانه ربما بايع اقوام على امامة بلدة واحدة او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره
فيؤدي ذلك الى الفتنة ونعوض ضررا وجوابا بما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر من الضرر اللازم من نصبه ولو تعارضا وجب
دفع اعظمها الخامس ... تمسكهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل يجب ان يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج

الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تنعقد بيعتهم وقد مر جوابها اى جواب الرابع كما قررناه
وجواب الخامس هو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة
فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اى على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل
الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة
مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر
لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من
علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة
انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا
للخصام في ما اذا ادعى من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه لو لم يشترط البينة العادلة لم توجب المخاصمة بالعقد سرا
ولو اشترط اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد
فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تحقق عن المتقدم فانه يتبع ولو امر الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى
تفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز
العقد لامامين في صقع اي في جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما في متسع الى العقد
لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب
يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها
وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين تذنيب قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين
فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة
في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت
الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين
الظالمين من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق
الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخيران فنفاهما الامامية واثبتهما اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية
الا ان الاختيار طريق اليها اتفاقا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصد
الرابع في الامام الحق بعد رسول الله عم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع — مطلب الامام الحق بعد الرسول
اما النص فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر
وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي المنازعة في مثل ذلك ولان ترك
المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان
اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه عمه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم
رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال
ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا
منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عم الائمة من قريش ولو كان علي اماما على نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهره قطعا
ولا مكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع

معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما
اتفاقا ولا العباس وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها ان البيعة لا تصلح طريقا الى
اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة ثالثها
ان عليا افضل الخلائق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسنذكر
تقريره وجوابه رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين
بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال تعالى والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا
منع ابو بكر فاطمة ارثها يعني فدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله عليه وسلم ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها بالاية قال — ابو
تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه ثابت لكلهم فيه غيرهم
ولقوله عليه الصلوة والسلام فاطمة بضعة مني وانه عليه الصلوة والسلام معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة
في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس مناف للعصمة وكذلك الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان
ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولكم كان كافرا قبل البعثة
تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون
ظالما قولكم خالف الاية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لا
بد من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا
اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء
الاحتمالات التي لا تمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولكم فاطمة
معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عم حين سألته عائشة
عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين
وجعفرا وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا
عصمة النبي عم قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة — الجملة
فان قيل ادعت فاطمة انه عم نحلها اي اعطاها فدك نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امراة
اعتقها رسول الله عم وكانت حاضنة اولاده فتزوجها زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن
والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت
واما علي وام كلثوم فلقصوره عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعل ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب
كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة
انه لم يوله النبي شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة مع كثرتها في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ
سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا
للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان
سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة
العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج ولم يعزله عن الصلوة كيف وما نقلوه

في تخلف في الروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته
الا خلف ابا بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم
عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم
يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر
كان يصلي بهم في مرضه حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم
كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي عم خارج الى الصلوة فاشار الينا
ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري
باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان
في وقت اخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه امر
في قطع المازني وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك
في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصح هو كون الامام
عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عنده عتيدا اي حاضرة بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر
وتامل وان اي ابا بكر مجتهد لقوله في مسئلة الكلالة اقول فيها برأيي قول مشهور عند اهل العلم واحراق الفجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته
لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد وايضا في المرة الثالثة من السرقة وهو راي
الاكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع
من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حميه وناصره وله العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذمه حيث شفع اليه عبد الرحمن بن
ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال في رده شؤم وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن
نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد
سيفا سله الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت
فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور
حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته
كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالدا اي عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا
انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله عم وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده
انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوج امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة
عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن
عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على استحقاقه
للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم
في اثبات امامة علي اقامة الدليل النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانا نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا
تعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلاف على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما انه استخلف على المدينة عند توجهه
للغزوات ولا يخلي بلدة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي

لا رجوع

لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة فيها حتى قال انما انا لكم
مثل الوالد لولده وعلمهم امرا خسيسا كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم في معاشهم ومعادهم ومن البين انه لا نص في حق ابي
بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة
الى ذلك انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو
وجد لتواتر ولم يكن سترة عادة لانه مما تتوفر الدواعي لنقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر
الانصار بقوله الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور انه لو وجد نص جلي متواتر في علي ان يمنع
بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما يشهد لهم بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل
والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في
امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا
منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى
واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء فيجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها
اي من الامور التي تعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضة
بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون
عامة لان العام يتناول جميع جزئيات لا احدها فقط ونحن نمنعها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه
والا كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
والولي اما المتصرف اي الاولى الاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي والمقابل
بعيد لسبق اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة
هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل
فاعطاه خاتمه فنزلت الاية والاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد
هو الناصر والا لدل الاية على امامته وكونه الاولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف
يحمل على الواحد وكونها نازلا في حقه لا ينافي تناوله لغيره ممن يشاركه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية
على الاولى الاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان
الاولياء هنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان
حزب الله هم الغالبون فان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام
واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم جمع الناس يوم غدير خم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة ومدينة بالجحفة
وامر بجمع الرحال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى هنا الاولى ليطابق مقدمة الحديث
ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة هنا قطعا
فان الحمل على المعتق والمعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم
من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة مشتركة في الولاية

مجيء الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة
في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقل اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود
السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن وقد نقل هذا ابن عيينة
لا تنافي صحة الحديث الا ترى هكذا اخذ بيد علي او ان تحتجزه وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث
وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله
وال من والاه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله وماويكم النار هي مولاكم اي مقركم واليه مآلكم وعاقبتكم
ولهذا قال وبئس المصير وقيل المراد هنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له او الاستعمال [illegible]
على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى
الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف كما قال ان اولى الناس بابراهيم للذين
اتبعوه وان المراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امر ما وليصح الاستفسار فيجوز ان يقال في اي شيء اولى
في نصرته او محبته او التصرف فيه وليصح التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبير التصرف
فيه ومنها الحديث الدال على امامة الثاني من وجوه السنة قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي ولو لم يكن اللفظ محمولا
على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك
لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب
ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا للتنقيص والتنفير عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام
مقام موسى كان له بحكم الشركة في النبوة وانتفى هنا بدليل الاستثناء وقال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث
هو ان من جملة المنازل لهرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي
فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عم عملا بالدليل
باقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد ونقول على تقدير صحته لا عموم له
في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة
في غزوة تبوك كما ان هرون خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم
بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ
عن استخلافه فيما عداه كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزلا منفرا لما ترتب عليه وهو الاستقلال
بالنبوة منفرا يوجب نقصانا وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت فان عدم بقاء خلافته عزل لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه
في الاعين بل لانه اولى بان يكون عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله وذلك اشرف واعلى من كونه
مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك لان الحديث لو عم المنازل كلها كان عاما مخصوصا اذ من
منازل هرون كونه اخا نسبيا والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله نبيا لكان اولى ثم نرجع في
الجواب من الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما عرفت بيانه في هذا الوجه وقد نفي
النبوة هنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم سلموا على علي بامرة

المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه
النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر وهي من الوجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة
واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم توجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
فهي الحق و الثاني قوله قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي
الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي من هذه الآية
انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته عم ولا عليا لانه لم يتفق له في
ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عند الشيعة ظلمة كفرة فلا يبقى الا هم
قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا اي الذي يجب باتباع الامام الحق وان تتولوا يعذبكم عذابا اليما بترك اتباعه ابدا حقيقة الخلفاء
الثلاثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث
لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما عند الله وقد جاء عنه لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله كما ستعرفه في بيان
الافضلية الرابع كانت الصحابة يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس
لو كانت الامامة حقا لعلي ولم تنقه الامة عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه
نص القرآن السادس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز
ان يتمسك به فيما المطلوب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي تستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي
تروونه بل تدعون فيما يوافق مذهبكم التواتر وفيما يخالفه الآحاد فلا يكون ذلك الا ادعاء محضا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر مدة ثلاثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان
القائمين بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الراشدين الثامن انه عم استخلف ابا بكر
في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما تقرر فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قد قدمك
رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا ترتيب امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة يريد
ان ما ذكرنا انما كان لاثبات امامة ابي بكر وامامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها يمكن اثباتها ببعض الوجوه
السابقة مثل قوله وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عم الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الى آخره وطريقه
المعول عليه في حق عمر رضي الله عنه نص ابي بكر وذلك انه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة
آخر عهده في الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن بها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة
فذلك ظني به والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما عثمان وعلي فبالبيعة فان عمر
لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال
لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك
قال ان اتفقوا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا
في الحزب الذي فيه عبد الرحمن وعين واحدا منهم للصلوة عليه لئلا يتوهم منه انه عينه بل احتاط بها الى ضبط الوقت ثم تشاوروا واتفقوا على

حسبه

مبحث امامه

عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعته على **المقصد الخامس** في افضل الناس بعد رسول الله
وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم
عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر هو افضل ممن عداه من الامة واما قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى
يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عم ربى عليا وهي نعمة تجزى ولقائل ان يحمل عليه بعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو
احدهما لا غير الثاني قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو ليس بالافضلية
لقوله لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم لانهم لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عم لابي الدرداء والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل
الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة
مع انها افضل العبادات السابع قوله عم يأبى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك انه لما امر بلالا
بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس
فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه الصلوة والسلام صوته قال ذلك ثلث مرات
الثامن قوله عليه الصلوة والسلام خير امتي ابو بكر ثم عمر التاسع قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر
خليلا ولكن هو شريكي في الدين وصاحبي الذي اوجبت له الصحبة في الغار وخليفتي في امتي العاشر قوله عم وقد ذكر عنده ابو بكر
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف الحادي عشر
قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله لما قيل له اما توصي اي اما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى
رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم الله بعد نبيهم على خيرهم للامامية كالشيعة ومن وافقهم فيه
الى مذهبهم بان افضلية علي رض مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان
لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عم دعا عليا الى ذلك المقام وليس
نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساويه في كل
فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عم
واخلوت فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عم حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير
فاتى علي واكل معه الطائر والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء
لصحة التقسيم بادخال لفظ الكل والبعض فيه جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عم
في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق
وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي اي هو عم خارج عن الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه وقد يضعف سنده بكونه
للسابق وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ
الثلاثة الرابع قوله عم اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة
والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من يتركه فيما يقضي الدين وينجز الوعد وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه
او حال من مفعوله او غيرهما فلا يشمل الكل الخامس قوله عم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه

ولعل

ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير من اتركه بعدي علي واجيب بانه لا يلزم
كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عم فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب
قالت عائشة كنت عند النبي اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال
الحديث واجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم من كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء
الثامن قوله عم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله
اختاره لها او للخلافة التاسع انه عم لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة
لاتخاذه اخا على افضليته فلعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عم بعدما بعث ابا
بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه
بعث ابا بكر ولا فرجع منهزما ثم بعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية
فقال لاعطين الى آخره فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقالوا انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك
يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فيقال نفي هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه
بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم فيه الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله في حق النبي فان
الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي رضي الله عنه كما نقله كثير من المفسرين والمولى يعني الناصر
واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل
على كونه افضل من غيره فيقال ولكن حمله على ان المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل لعلي ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك
وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من
يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد
منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين و
الاجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثالث على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه اي على الاول العلم
كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول
العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد عم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي
كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل
بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا ولا يعارضه
نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية واكثر المفسرين
على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما يمدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله وهو والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحامل
التي اقرت عنده بالزنى وقال انه ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين
لولا علي لهلك عمر ولقوله علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بهذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بالمنسوخ منها فلا
يتجه عليه اعتراض لنا حاكم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل

او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت ويؤيده ان اول كلامه يشتمل على الفرض والتقدير وليس
يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله
في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية
الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر
منه وهو الذي امر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان
اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس وبالغ
الى ان قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة
منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ايام صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل الكبار الى ما عليه حتى قال عم يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر [illegible] وقتل [illegible] مرحبا وغيره الخامس
حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقال عليه الصلوة والسلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته
حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع قربه من الرسول نسبا ومصاهرة
وهو ظاهر وعباس وان كان عم النبي عم لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن
اختصاصه بصحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث
ثم اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف
الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا اما الكشية في صحة فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى
الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن الوفاة يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه
اليه ولما اجتمع هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة
واما الافضلية فلا كيف ومرجعها الى الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى
الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ترتب عليه من تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير
ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان
بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائبا في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي عم وبعده فانه واعلم ان مسئلة الافضلية
لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل
وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب
فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها احاد مع كونها متعارضة
الصفات وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف
فله ان لا يثيب الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة
المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم
لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما بفضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة

اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص
الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها
في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس** في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم
كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاصرا لغريزة العقل
وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول نبيا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما نحن بصدده
فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب
الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد**
السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على
الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك
من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني الذين
انا فيهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا
لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك
ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين
وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك
اي يقينه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع النقض
عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك
انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة
من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا
وان ارادوا انا لا نعلم او قعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا او انه خبر بان الشق الثاني من الترديد [illegible] في الاعتقاد بوقوعها واتفق العمرية
اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين فقالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم
يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة
هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لانه امام فيحرم القتال والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه
التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة** للمرصد الرابع في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي
عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك والقاطع
انه لم يقم به الافراد اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي وذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل
يحرم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب جميع علمائنا الى وجوبه مطلقا
ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا
وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على

ثم اختلفوا

على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه ما لم تستنبه الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في
الجملة والكتاب كقوله ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام
فيدل عليه ان كل واحد من احاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة ولا اذن من الامام وكان ذلك
شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير وكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك
ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران
فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب لو ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو لو ظن حصول المقصود
بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون
ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله
عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عم من ابتلي بشيء من هذه
القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات
بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب
العالمين والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين **تذييل الكتاب في ذكر الفرق** التي اشار
اليها الرسول عم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي كان ذلك من معجزاته حيث
وقع ما اخبر قال الامدي كان المسلمون عند وفات النبي عم على عقيدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق
ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك
كاختلافهم عند قول النبي عم في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب
الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم
بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الان وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون
حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عم وكاختلافهم في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف تقاتلهم وقد قال عم
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما اعطوه النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر
الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل والصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام
الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف
يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع
الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا
عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة
اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب

الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف
تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر
مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد اخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون
مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في
الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه فيكون دركه فوق دركة الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك
سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر
خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة
مثبته اليه يصح نسبة النافي ايضا لانه بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عم القدرية مجوس
هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا من الكره والنون
لانهم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا للافعال وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه
ويرده ايضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه انما الخصم من يعتقد انه
يقدر على ما لم يرد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي
الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فلو لا يخلو عما هو واجب عليه يسمون انفسهم
عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة التي هي زائدة احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا واتفقوا
اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه
مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب
عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة
افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت
اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما
صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قال الجبائي او حالان كما قال ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال
العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من
عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة
الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمروية منهم مثل الواصلية
في ما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضيتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد
تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر
طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم بن
صفوان حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة
لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون
ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث
العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول بحركات لا تتناهى اخرا بل تصير الى سكون وتوهم

ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى لانه يعبر بالسكون

دتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي

ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع

صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف

وقالوا بعض كلامه لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكون الاشياء بكلمة كن فلا مقصور

محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اي كلمة كن

فتأمل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله هم معصومون

لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلاثين ومائتين ومن

اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلام

بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب او عقاب

لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب عن المطر الى

الميزاب وقالوا كونه مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن

آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن

في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم بان الاعراض اجسام

واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذ

هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارج هو مطابقة تلك

الصور لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا

وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه اكمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتأخر في الكمون

والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره

بالغيب من الامور السابقة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا

التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام

وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا ان من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما

او اربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظام فيما ذهبوا اليه وزادوا

عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر

على الآخر فتعلق العلم والاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر

على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وافقوا الاسكافية

وزادوا عليهم بان قالوا ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من الامة على حد الشرب خطأ

لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي

احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان

يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات

وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه

لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية

هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهذا اللقب هو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب

المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وجوز ان يقع

من الفعل الواحد من فاعلين على سبيل التولد لا المباشرة قال والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في

حدوث القرآن وكفر القائلين بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يورث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال

بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة

قالوا لا نطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله

وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم

وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه خالقا لها ولا تصلح دلالة القرآن على صدق مدعي الرسالة

انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا

لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت

بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الآن

ولم يجاهد ولم يقتل مع كونه متواترا وكذا من افسد صلاته في آخرها وقد افتتحها اولا بموطاها فاول صلاته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع

الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون

مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية هو احمد بن حابط

نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم وهو الله ومحدث وهو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب

الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله ان الله خلق آدم

على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدبية

هو فضل الحدبي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات

عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها الآن وعصا بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه البعض

دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصور الانسان وسائر الحيوانات في استلابهم بالبأساء

والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والآمه اقل ومن كان

بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوانات في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ

المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام اما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس

للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجائب ان حدوث الاجسام وفناؤها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من

فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم

والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة

الانسان الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة العقل وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها

اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه

ولا الى الله لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة

يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من

الكفار معذورون والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله
بطبعه كانهم ارادوا به ما يقول الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان المامون وكان له عنده منزلة الخياطية
اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجواهرا
واعراضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره
وهي اي الارادة في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه
يرى ذاته وغيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من فضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة
وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي
الارادة لفعله عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات
طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على
حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها اي ان الخير والشر من فعل العبد والقران جسم ينقلب تارة رجلا
وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا
قيل انه مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب
الخياطية الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله مريد بتلك الارادة
موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في
جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا
مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلفه اي للمكلف اكمال
عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية الاصلح له والانبياء معصومون وشارك ابا علي فيها
اي في الاحكام المذكورة ابو هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم او حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا
معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية
مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ذنب اصر عليه
ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكافر عن كفره بعد ما كان اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين
على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض لانه لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس
قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة الثانية من الفرق الاسلامية
الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه
وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا
اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه
علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول
من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة وقال ابن سبا ان عليا لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا
تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع
الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ
في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البنانية

قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية
ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور
وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي
خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير
ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع بعضه اي انتزع بعض ظله فخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال
لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق من البحرين الخلق فالكفار من المظلم والمؤمنون من النير ثم ارسل محمدا والناس في
ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله كمثل الشيطان الآية نزلت في حق
ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج
وقتل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كانوا قائلين به الجناحية هو عبد الله
بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم تناسخت في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي و
اولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من
الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه
قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه
بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب
مركوم وكان قبل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام
والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا
بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة
الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر
لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي وفرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على
ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور
لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب
وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعده بزيغ اي ذهب
الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي
من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت
وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من
الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم
غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون جبرئيل الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان
عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهية علي ومحمد ولهم في التقدم خلاف فبعضهم
يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص هم اصحاب العباء محمد وعلي وفاطمة والحسنان وهؤلاء
زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على الآخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث

الجواليقي

الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم قالوا الله جسم ثم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض
عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة ينفخ الشم وهو الموضع الذي
يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره الى غير ذاته ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام
لولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش من غير تفاوت بينهما اي على وجه لا فصل
احدهما عن الآخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة
له لا مخلوق ولا غيره واما الاعراض لا تدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من تشابهها اياه والائمة معصومون دون الانبياء
النبي يوحى اليه فيعاتب بايحاء الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس
خمس وانف واذن وعين وفم وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما والزرارية هو زرارة بن اعين
قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبلها اي قبل حدوثها لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس
بن عبد الرحمن القمي قال الله على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية
وهو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية
قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم لعبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك
الفرايض ومنهم من ادعى الالهية المقنع المفوضة قالوا الله تعالى فوض خلق الدنيا الى محمد اي خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها
وقيل فوض ذلك الى علي البداية جوزوا البدا على الله تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزم ان لا
يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور
جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين
بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ان النبي عم قاتل
المشركين وعلي قاتل المنافقين فان النبي عم يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب
دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر
والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له
حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم
ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى
ويهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به وذو
مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذه منه فهذه ثلاثة وابواب هم الدعاة فاكبر اي داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ العهود
على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن
لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب
في الحق وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي الماذون لياخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على الكلب الصائد
على ما مر اوقعا على ما مر من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومومن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه
وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة التي هي المدبرات امر الكل فانها سبعة كما هو المشهور ولقبوا
بالبابكية لاتباع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان ولقبوا بالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية

لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتسابهم الى محمد بن اسماعيل في اصل دعواهم على ابطال الشرايع لان
الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه
اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح
ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الزرق وهو التفرس في حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة
من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه
من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك
في اركان الشريعة وفي مقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم
امر بها دون الاخرى ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى
غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول
اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم اخذوا
من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فان العالم
بها والقادر عليها هو حتى يترقى من درجة وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه
اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط
الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اي حين انتقال حال المدعو الى ذلك ياخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات
وتاويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن
الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس هو اهله
بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة هي تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات
الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا هو الموالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف
الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك
لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركة للمعدومات وهو تعطيل
بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وقد خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس
التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة عنه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة
الا بالة فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط
حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية
عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكائنات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها
الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي
الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر
وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة التي تؤدي عن الامام
الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر

تفلسفوا

في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالمواهب الدينية والامور الشرعية فتحصنوا
بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف وابادوا الحرمات وصاروا كالحيوانات المتجاوزات
بلا ضابط دينى ولا وازع شرعى نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن على زين العابدين فثلاث
فرق الجارودية اصحاب ابى الجارود والذى سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن في البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على على
وصفا لا تسمية وكفروا الصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي عم والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم
بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن على الذى قتل بالمدينة في ايام المنصور
فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن على بن الحسين صاحب طالقان الذى اسر في ايام المعتصم وحمل
اليه فحبس في داره حتى مات فذهبت طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة وهو من احفاد زيد بن على دعا
الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية وهم اصحاب سليمان بن
جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وهي تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر امامان وان
اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود على لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو بتير الثومى وافقوا
السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان ثم فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب
ابى حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق
واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذى استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده على بن موسى الرضا وبعده محمد بن على التقى وبعده على بن
محمد النقى وبعده الحسن بن على الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التى بعد جعفر اختلافات وقد اوردناها
في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية
يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها والى سلفية يعتقدون
ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه والى ملتحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين
خرجوا على على عند التحكيم وكفروه بما جرى بين الحكمين وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عم يحقر احدكم صلوته
في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو
امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان
واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن
وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرجع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس
فيه حد حاضر فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا
وهذه الاقوال لطوائف من البيهسية وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال
وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اى السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو
نافع بن الازرق قالوا كفر على بالتحكيم وهو الذى انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو
الد الخصام وابن ملجم محق في قتله والذى انزل فيه ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران
بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا انى لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفروا
الصحابة اى عثمان وطلحة والزبير وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا
موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف

على النسا

كما عليه السلف م

تجاوز ن

على النساء اى القاذف ان كان امرءة لم تحد لان المذكور في القرآن هو حد قذف الذين وهو للمذكرين قال الآمدى واسقطوا حد قذف
المحصنين من الرجال دون النساء اى القاذف للمحصن ان كان رجلا لا يحد فاذا قذفه وان كان امرءة حد فاذا قذفها وحكموا بان اطفال
المشركين في النار وجوزوا نبيا كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر النخعى منهم العاذرية
الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن
قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لم يسعنا فعذرهم بجهالتهم
واختلف بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ومعرفة رسوله وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به
الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل والثانى ما سوى ذلك والجاهل فيه معذور فلهذا سموا عاذرية وقالوا اى النجدات كلهم لا حاجة للناس
الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم وجوزوا نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة
في غير التكفير اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير
القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم
في النار ومنع التقية في القول اى جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان
او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم يقال لصاحبه كافر ونقل تزويج المؤمنات اى المعتقدات لما هو مذهبهم من الكفار
المخالفين لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم
وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله ويفنى العالم
كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي
جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اى ترددوا ان ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا
الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن
عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فليس بمشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية
ان قالوا سيبعث نبى من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن قالوا
واصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث الاباضى خالفوا الاباضية
في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد لو
اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان
وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اى يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه الى الاسلام
اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اى اسناد الافعال الى قدر العباد
وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم
تجويز نكاح البنات للبنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد
الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة الفسق الثانية من فرق العجاردة الحمزية وهو حمزة بن ادرك وافقوا
الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية
في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقعون في امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه
كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا

مع ابائهم م

فكافر م

نكاح م

من القصص ولا يجوز ان يكون قصة ده م

بان اطفال المشركين في النار وبطلان عمل الشرك السابعة الاطرافية هم على مذهب حمزة ووافقهم رجل من سجستان يقال له
غالب الا انهم عذروا اصحاب الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم
في نفي القدر اي اسناد الفعل الى قدر العباد وفي نفي التنزيه وفي نفي القدرة المؤثرة عن العباد الثامنة المعلومية هم كالحازمية الا ان
عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله التاسعة المجهولية منهم كمذهب الحازمية
ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق لله العاشرة الصلتية هم عثمان بن
ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وتبرأنا من اطفاله حتى يبلغوا ويدعوا الى الاسلام
فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا ويدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا
الحادية عشرة من فرق العجاردة الثعالبة هم ثعلبة بن عامر قالوا نتولى الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد
نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءهم اذا افتقروا وتفرقوا
اي الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة
فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال بالقتل لغيرهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم تجويز تزويج المسلمات
من مشركي قومهم الثانية المعبدية هم معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في
زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هم شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هم مكرم بن
العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور
منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته للعباد باعتبار العاقبة ما هم صائرون اليه عند
موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها فانها غير موثوق بدوامها فكل من وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة فله
والبناء وان كان كافرا عاداه فاذن فرق الخوارج عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعد الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة
مع فرقها الاربع بل يكتفى فيها بهذه الاربع فيكون الفرق تسعة عشر وايضا فقد اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا فكانت الفرق كلها اثنتين
وعشرين واعتبر احدى الاربعين دون الاخرى بحكم فهذه الفرق الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن
النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية
كما لا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هم يونس النميري قالوا الايمان هو
المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب
عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب
عبيد المكتئب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما روي في
الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله بما جاء من عندهما
اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا
ادري هو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري ما هو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه
ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي القول بما ذكر عن ابي حنيفة رحمه الله ويعده
من المرجئة وهو افتراء عليه قصد غسان به ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة و
اصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق
ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة

والاقرار بالله ورسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل
كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي والصالحي كلهم
اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص عفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار اخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين
من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر لانه جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج
منه حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة و
الاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه
يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا
او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطم بل لاجل الاستخفاف والعداوة والبغض له وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر ثم
ان المرجئة اي المخالفة منهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية
النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون
للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث الاولى
البرغوثية قالوا الكلام لله اذا قرئ عرض واذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله
مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان
كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولناه بان مع الصحابة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم
من نظم الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير تلك الحروف وتلك حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه
كذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية الجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر بل هي متوسطة
بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن
صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه
حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة والحياة كما ذكره الآمدي لكن الاولى لان جهما
يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق
الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وانما
جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم
القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم
والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني
عن اللحية والفرج وسلوني عما وراء ذلك ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل بفتحها
وصححوا الدين ان محمد بن كرام واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الينا من العبارة بعد بيان قولهم نقتصر على ما قال زعيمهم هو ان الله
على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والانتقال واختلفوا في امتلاء العرش به ام لا امتلاء بل هو على بعض منه وقال بعضهم ليس
على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا فقال اسعد متناه وغيره منهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا فقيل هو متناه من الجهات كلها او متناه
من جهة تحت فقط او لا انه ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا بحلول الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث
الحالة دون الخارجة عن ذاته ووجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان
بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه

بما من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غراي لا يجوز ارسال غير الرسول وهو خ الى حيث اذا ارسل رسول لكل رسل رسول
بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة
واحتاك اي لا يجوز الاتفاق على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا اماما من نصب واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على
وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته ولعنته لو قالوا الايمان قول المؤمن الاول بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر
حين قال تعالى الست بربكم جادوا هو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستوائهم في ذلك
الايمان والكلتين ليستا بايمان الابعد الرده فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبي عم فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة و
مذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة الفاسلين بقدمه ووجود الباري خلافا للباطنية حيث
قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للمعتزلة وانه قديم خلافا للمعتزلة بل قائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة
وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للمانوية حيث اثبتوا الهين
ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم
سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته المعاد الجسماني
حق وكذا المجازاة والحساب والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار وجواز العفو عن المؤمنين والشفاعة
حق وبعثة الرسول بالمعجزات حق من ادم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين
والامام الحق بعد الرسول ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع
القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها
فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان
كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف
رحمه الله وليكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف وسائل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
للاقتداء برسول الله واصحابه وان نعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله
ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير
مسائله وتقرير دلائله مع صون عن الاطناب الممل والايجاز المخل وشرعت في بعض المواضع الى ما يتوجه الى كلامه من الاسولة
وما يمكن ان يتمسك في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا ليوم الدين
انه خير موفق ومعين والحمد لله على التمام وعلى رسوله افضل السلام
ووقع الفراغ عن تحريره بفضل الله وتقديره
في شهر جمادى الاولى بتاريخ
سنة خمس وستين وثمانمائة

من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ... ذي المواهب
محمد ... الصدور
[illegible]

[illegible]